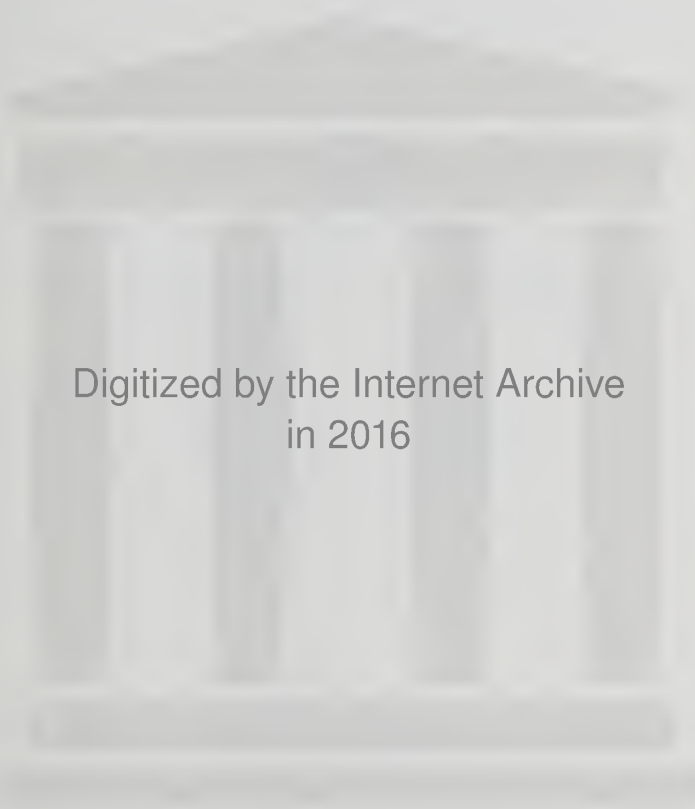


LIBRARY OF PRINCETON

. III 2 5 2003

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe621cole>

CIENCIA Y FE



SUMARIO

ARTÍCULOS: En torno al último Heidegger (*Dr. Juan Llambías de Azevedo*); Determinación de la justicia del salario en las Encíclicas sociales (*Pbro. Manuel Butrón Valencia*); El principio de individuación según Suárez (*J. Rosanas, S. I.*). - NOTAS Y DISCUSIONES: Karl Jaspers: síntesis y crítica de una filosofía de la existencia (*Fco. J. Cid G., S. I.*). - TEXTOS: Los Eleatas: Zenón y Meliso (*I. Quiles y E. I. Granero*). - ACTUALIDADES: La Asociación Católica Argentina de Filosofía. El Instituto Superior de Filosofía. La Soc. Española de Filosofía. - RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.

CIENCIA Y FE

AVISO IMPORTANTE

Se pone en conocimiento de los lectores de CIENCIA Y FE que esta Revista ha instalado su Administración en Buenos Aires, calle Hipólito Yrigoyen 2005, T. E. 48-7051, donde serán atendidos los pedidos de suscripciones, pagos, venta de números atrasados y demás asuntos similares.

Asimismo estarán en venta en dicha Administración todos los libros editados por las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo.

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Buenos Aires, Año del Libertador General San Martín 1950

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 21

Enero-Marzo

Año VI

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN, 1950

I N D I C E

ARTICULOS:

- En torno al último Heidegger.* - Por el Dr. Juan Llambías de Azevedo 7
Determinación de la justicia del salario en las Encíclicas sociales. -
Por el Pbro. Manuel Butron Valencia 31
El principio de individuación según Suárez. - Por Juan Rosanas, S. I. 69

NOTAS Y DISCUSIONES:

- Karl Jaspers: síntesis y crítica de una filosofía de la existencia.* -
Por Francisco J. Cid G., S. I. 87

TEXTOS:

- Los Eleatas: Zenón y Meliso.* - Por I. Quiles, S. I. y E. Ignacio Granero 101

ACTUALIDADES:

- La Asociación Católica Argentina de Filosofía* 111
El Instituto Superior de Filosofía 115
La Sociedad Española de Filosofía 116

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

- Muñoz, S. I., Jesús: Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre*
según F. Romeo, O. P., Sto. Tomás y F. Suárez, S. I. (J. Sily);
— *Romano, Pietro: Ontología del Valore* (C. Boasso); *Pastore,*
Annibale: La Volontà dell'Assurdo (C. Boasso).

EN TORNO AL ULTIMO HEIDEGGER

Por el DR. JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO. — Montevideo.

Después de veintitrés años de haber aparecido su primera parte, *Sein und Zeit*, la memorable obra fundamental de Heidegger, permanece trunca, y, según declaraciones de su autor, está destinada a no recibir su complemento.

El estado inconcluso de la obra, ha sido causa aparente, por lo menos, de que su pensamiento fuera objeto de interpretaciones que, según las protestas del mismo Heidegger, no han dado con su verdadero sentido.

Nosotros creemos, sin embargo, que las supuestas erróneas interpretaciones no obedecen sólo a la «imperfección» de la obra, sino que radican en una esencial ambigüedad de que está afectado su pensamiento, ambigüedad que no se descubre sólo en esta o aquella frase tomada aisladamente, sino que atañe a su problema mismo, a sus tesis centrales y a su tema primero, y que, lejos de haber sido eliminada, resulta confirmada por las declaraciones y aclaraciones que contienen los últimos escritos de su autor.

Analizando el *Epílogo* a la conferencia «¿Qué es metafísica?», añadido en la edición de 1943, la *Carta sobre el humanismo*

de 1947, y la *Introducción* a aquella conferencia, agregada en la edición de 1949, y comparándolos con la obra fundamental y otros escritos anteriores, se revela ese carácter ambiguo de su filosofía ¹.

Podrían interpretarse las nuevas publicaciones como testimonios de un estadio ulterior en la evolución de su pensamiento, pero lo singular es que Heidegger las presenta como una especie de «interpretación auténtica» (para emplear un término jurídico) de su doctrina anterior, de suerte que son los nuevos escritos los que vienen a ratificar la impresión de anfibiaología.

El problema que investiga SZ es el problema del sentido del ser, que insistentemente es presentado como distinto del concepto de ente ².

A pesar de ello, se trata siempre del «ser del ente» (*Sein des Seienden*), es decir, de un elemento constitutivo del ente, que lo determina y posibilita su comprensión, sin que, por otra parte, ello suponga prejuzgar sobre el origen de esa constitución y comprensión ³. Parecería que se trata de algo común a todos los entes ⁴, como en la concepción aristotélica. En todo caso, el problema pertenece a la Metafísica ⁵, más estrictamente, a la Ontología ⁶.

Pero para resolver el problema del ser, hay que tratarlo primero en un ente privilegiado: el hombre es el tema primero

¹ Abreviaturas: SZ = *Sein und Zeit*.

KM = *Kant und das Problem der Metaphysik*.

WG = *Vom Wesen des Grundes*³, Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

WW = *Vom Wesen der Wahrheit*², Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

WM = *Was ist Metaphysik*, 5. Klostermann Frankfurt a. M. 1949.

N = *Nachwort* de WM.

E = *Einleitung* de WM.

B = *Brief über den Humanismus in Platons Lehre von der Wahrheit*. Francke Bern. 1947.

² SZ, p. 6 y *passim*.

³ SZ, p. 6, 9

⁴ «Sein liegt im Dass — und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im «es gibt». SZ, p. 7.

⁵ SZ, p. 2.

⁶ SZ, p. 11.

de la Ontología, entre otras razones, porque el hombre es el ente a quien le importa su ser y que, hasta cierto punto, lo comprende. La Analítica del hombre (*Dasein*) se convierte, así, en la Ontología fundamental.

Estudiando esta Analítica —que aquí suponemos conocida—, el buen entendedor advierte pronto que caracteriza al hombre por una serie de notas tomadas a la antropología bíblica y a la teología cristiana construida sobre ella: «mundo», «derelicción» (*Geworfenheit*), «caída» (*Verfallen*), «proyecto», «cuidado» (*Sorge*), «muerte», «libertad», «conciencia moral», «culpa», «tiempo», «nada», «iluminación» (*Lichtung*), «aceptación decidida» (*Entschlossenheit*), son conceptos teológicos, al punto de que el estudiante novel, que la lee desprevenido, tiene la impresión de que SZ es obra de inspiración cristiana. Entretanto, Heidegger presenta esos conceptos cuidadosamente desarraigados de los complementarios que integran la antropología cristiana: se habla de una *derelicción* del hombre en el mundo, pero sin vincularlo a una *creación* con sentido que explique su existencia. Más bien, el concepto de «estar arrojado» sugiere la absoluta falta de sentido. La *caída* no supone la *libertad*: la libertad es el fundamento para salir de la caída, pero no para entrar en ella. El ser del hombre es el *cuidado*, pero no del *alma*, sino de un ente definido por facticidad, caída y existencialidad, cuya *muerte* es un término absoluto y no un tránsito al «*seno de Abraham*» o a la «*vida eterna*». La *libertad* no es la posibilidad de probar del *árbol del bien* y del *mal*, sino la *libertad para la muerte*, la *aceptación decidida* (*Entschlossenheit*), como un anticipado «*pensar en la muerte*», sí, pero sin la esperanza de «*otra vida*», como un «obrar sin ilusiones». Hay una *conciencia moral*, pero sin *legislador*, una *culpa* sin *redención*, (la redención no es más que la *Entschlossenheit*); hay una *nada* de donde salen los entes, sin *Creador*, una *iluminación*, sin *Verbo*, un «*estar-en-el-mundo*» sin el contra-concepto del *corpus mysticum Christi*.

Heidegger ha desollado al hombre de su piel teológica. Sus conceptos hacen recordar a los versos llamados «de pie quebrado» en los que las medias palabras quieren mentar ciertas cosas, pero en los que la rima se perfecciona gracias a la imperfección de aquéllas.

Si bien en algunos de aquellos casos Heidegger no alude de

ningún modo al concepto complementario, en otros se expresa de tal suerte que no puede interpretarse sino como una negación, por ejemplo, al caracterizar a la muerte como posibilidad «insobrepasable» (*unüberholbar*) o como «posibilidad de la imposibilidad del hombre»⁷. En un caso, asistimos a una radicalización de la interpretación teológica: la «culpa», como elemento constitutivo del ser del hombre, es más originaria que el *status corruptionis* de la teología. Ciertamente que en una nota⁸ dice que la analítica de la culpa no prueba ni a favor ni en contra de la posibilidad del pecado, y que éste tiene su peculiaridad, que permanece cerrada a la experiencia filosófica. Esto induce a la interpretación de que los dominios respectivos de teología y filosofía quedan netamente separados. Pero la nota añade que la Ontología del hombre ni siquiera deja abierta la posibilidad de plantearse el problema del pecado, en cuanto nada sabe de él, lo que en el fondo entraña la incomunicabilidad de la filosofía con la teología, y, por tanto, prácticamente, la irrelevancia de esta última y de la experiencia religiosa. Por otra parte —y esto es lo decisivo—, la interpretación heideggeriana de la conciencia de la culpa⁹, conduce naturalmente a considerarla como una sustitución del concepto religioso del pecado, porque al convertir a la primera en un elemento esencial al ser del hombre, hace superfluo al segundo. La *corruptio* no es un *status* porque ya antes el hombre era culpable.

En efecto, mientras en el *Génesis* el pecado es la trasgresión de un precepto dictado por Dios, cuya pena (o por lo menos una de sus penas) es la muerte¹⁰, en SZ la culpa es anterior a todo precepto y consiste en la existencia misma del hombre, en que éste es un ente derelicto en el mundo, caído entre las cosas, destinado a la muerte. La culpa no es un acontecimiento en la vida, sino que el hombre «es culpable en el fondo de su ser»¹¹. Hay una incompatibilidad radical entre ambas concepciones. Se la podría expresar así:

⁷ SZ, p. 250.

⁸ SZ, p. 306.

⁹ SZ, p. 280 ss.

¹⁰ *Gen. II, 17; III, 19.*

¹¹ SZ, p. 286.

Dios dice al hombre: «morirás porque eres culpable».

Heidegger le dice: «eres culpable porque morirás».

Ante esa fisonomía de la Analítica existencial, parece correcta la interpretación que dieron muchos (Löwith, Wahl, de Waehlens, etc.) de la filosofía de Heidegger presentándola como una *teología secularizada*, y por consiguiente, con un sentido anticristiano. Y se ha llegado a decir que los enemigos *abierto-mente* declarados del Cristianismo desde Ludendorff hasta los Bolschewikis eran un don de Dios, comparados a la enemistad *enmascarada* contra el principio cristiano que constituye la substancia de su filosofía¹². Su supuesto tácito no es propiamente el ateísmo, como posición metafísica (Haecker), sino la irreligiosidad del hombre contemporáneo, desprovisto de fe y sin vínculo alguno con el más allá. La posición de Heidegger es más radical que la de una negación de Dios y de la supervivencia, porque la descripción del hombre está hecha en términos tales que no ofrece siquiera la posibilidad de plantear los respectivos problemas. El hombre conoce lo trascendente (en el sentido de lo que está más allá de la conciencia), pero ello está limitado por el mundo, el tiempo y la muerte. Respecto a éstos no hay más transcendencia que la Nada. Así, en cuanto el hombre está insertado exclusivamente como ser-en-el-mundo la doctrina parece una filosofía del más acá; por la predominancia que otorga a la posibilidad sobre la realidad, una filosofía de la contingencia; por describir la existencia humana con los rasgos de «facticidad», «caída», «ser para la muerte», «angustia», una filosofía de la depresión y del pesimismo; por la temporalidad finita que constituye el horizonte del ser, y porque «el ser mismo es en esencia finito»¹³, una filosofía de la finitud; por la introducción de la nada como fondo de donde emerge y en donde se sumerge el ente en total, cuya trayectoria carece de sentido y valor, y por la dislocación y remoción de todos los conceptos que constituyen la base de la filosofía occidental, sería la expresión más aguda del nihilismo, una filosofía de la crisis.

Desde otro punto de vista, en cuanto a la relación de sujeto

¹² BALLMER, *Aber Herr Heidegger!* Basel. 1933, p. 46.

¹³ WM, p. 36

y objeto, la doctrina se mueve en la línea de Kant, y puede ser caracterizada como una *ampliación del kantismo*: los entes existen con independencia del hombre (hay «cosas en sí»), pero su constitución *a-priori* y su ser están determinados por el hombre. Así los entes intramundanos son determinados en su ser por lo que son para el hombre, es decir, como útiles. Su esencia es la «manualidad» (*Zuhandenheit*)¹⁴. Si el espacio es un *a-priori* es porque el hombre «da espacio» a los entes¹⁵. El mismo hombre es esto o aquello en la medida en que se ha comprendido¹⁶ y la comprensión es un proyecto, elemento éste de la abertura (*Erschlossenheit*) del hombre¹⁷. La verdad originaria está en la abertura del hombre¹⁸ y hay verdad sólo en cuanto hay hombre¹⁹. Sólo hay ser en cuanto hay verdad, y por lo tanto, en cuanto hay hombre²⁰. El tiempo es el horizonte de la comprensión del ser²¹, porque el tiempo es constitutivo del ser del hombre²².

Semejante concepción es una aplicación del principio kantiano: «no conocemos *a-priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas». La teoría de Heidegger es, pues, una filosofía de la absoluta subjetividad, en sentido kantiano. Pero al mismo tiempo pretende ser una ampliación del kantismo: pues el problema del conocimiento no es ya el punto de partida de la filosofía, sino un aspecto de nuestra ocupación (*Besorgen*) con las cosas y, en consecuencia, ya no se trata de determinar las condiciones *a-priori* del conocimiento en un puro sujeto teórico, que no es más que una abstracción, sino que el ser de los entes depende de la estructura integral del hombre. Por eso ahora los «existenciales» sustituyen a las categorías. La filosofía de Heidegger puede llamarse entonces un *humanismo*, no en la acepción que tiene la palabra desde el Renacimiento, sino en un sentido análogo al que tiene «subjetivismo» aplicado a la filo-

¹⁴ SZ, p. 67 ss.

¹⁵ SZ, p. 111.

¹⁶ SZ, p. 144.

¹⁷ SZ, p. 145.

¹⁸ SZ, p. 220.

¹⁹ SZ, p. 226.

²⁰ SZ, p. 230.

²¹ SZ, p. 1.

²² SZ, p. 324 ss

sofía de Kant. Y en cuanto la estructura del ser del hombre, el cuidado, es anterior a la teoría, y más originaria que la distinción entre teoría y práctica, el racionalismo kantiano se ha convertido en un *irracionalismo*.

Incluso Heidegger ha intentado una interpretación de la propia filosofía de Kant desde su punto de vista: la base del esquematismo de las categorías en la imaginación trascendental —que realiza la unidad de sensibilidad y entendimiento— es el tiempo. De ahí que el problema de Kant sea también el de la relación del ser con el tiempo. El tiempo es aquí también el fundamento trascendental de toda comprensión del ser. Por otro lado, el problema de Kant no es solamente el teórico. Las clásicas preguntas: «¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué nos es permitido esperar?» obligan a ampliar el fundamento trascendental desde el mero sujeto teórico hasta el hombre considerado integralmente. Así, pues, la gnoseología se transforma en Antropología, y el idealismo trascendental se convierte en un *antropologismo* o *humanismo* trascendental. Por último, el contenido de las preguntas kantianas entraña la limitación del hombre. El hecho de que el hombre se plantee esas preguntas es el signo de que es finito, y por lo tanto, es una «filosofía de la existencia finita»²³.

En definitiva, pues, el gran problema de la filosofía, en SZ y KM, es el de la relación entre la finitud del hombre y el ser del entc. La intención explícita de Heidegger es ontológica, no antropológica.

Pero intenta una ontología *basada* en la antropología, y, por eso, sin ser una antropología es un antropologismo: una interpretación del ser en general, a partir del ser del hombre.

De ahí que el ser sea también, por esencia, finito ²⁴.

* * *

Aspectos importantes de la interpretación que acabamos de exponer deben ser modificados, a tenor de las manifestaciones de Heidegger en el *Epílogo* y la *Introducción* de la lección «¿Qué es metafísica?» y en la *Carta sobre el Humanismo*. Según éstos,

²³ KM y WERKMEISTER en *Philosophy and phenomenological Research*. II, 1941, p. 79 ss.

²⁴ WM, p. 36.

el sentido de la doctrina tal como fué concebida desde un principio implica: 1) su problema no es metafísico, sino que busca un punto de arranque más allá de la metafísica; 2) no se interpreta al ser por su relación con el hombre, sino al revés, al hombre por su relación al ser; 3) el ser no es ya el ser del ente, sino que se induce a concebirlo como algo separado, quizá personificado, acercándolo al concepto de lo Absoluto.

Ahora bien, es analizando esa «interpretación auténtica» contenida en N, E y B y comparándola con la letra de SZ, WM, y demás escritos, que se confirma la idea de la ambigüedad congénita del pensamiento de Heidegger.

Vamos a examinarlo brevemente con relación a los tres puntos señalados, sin perjuicio de indicar otros equívocos que se encuentran en los nuevos escritos.

El problema del Ser y la Metafísica.

Hemos visto que el problema de *Sein und Zeit* era el del ser del ente, el del ser en general, considerado como problema metafísico u ontológico. Del mismo modo, la lección inaugural «*Was ist Metaphysik?*» trata de la nada y del ente en total como un problema metafísico. Todos entendieron que el propósito de Heidegger era mostrar, en la elaboración concreta de un problema de la metafísica, cómo ésta era posible y justificarla por el empleo de un método nuevo, el estado de ánimo de la angustia, que venía a sustituir al método racional, declarado inservible.

¡Ahora resulta que no es así! Heidegger sostiene que su propósito en WM fué, no el de justificar, sino el de superar a la Metafísica, que su problema no es el del «ser del ente» sino el de la «verdad del ser»²⁵. La irrupción de la pregunta «¿Qué es Metafísica?» en pleno auge de la Metafísica, significaba plantearse el problema de la *verdad del ser*, que había sido olvidado en la Metafísica y a través de la Metafísica²⁶. Incluso SZ hacía ya problemática la procedencia esencial de esa

²⁵ N, p. 39 s.

²⁶ B, p. 64, Cf. otra explicación semejante en p. 83.

ciencia²⁷. La razón de ello está en que ella se representa al ente en su ser y piensa el ser del ente, pero no la diferencia entre ambos. La distinción entre ambos fué siempre indicada por Heidegger, pero ahora, se establece entre ellos una separación mucho más radical que antes. Lo común a todos los entes, se llama ahora con un neologismo «*die Seiendheit des Seienden*»²⁸, y el ser propiamente dicho, con la expresión «la verdad del Ser»²⁹.

La metafísica se ocupa de la verdad del ente, para lo cual necesita un saber del ser, pero no puede meditar la verdad del ser³⁰. Ahora bien, el problema de la verdad del ser es más originario que el del ente, es el *fundamento* de la Metafísica y, por consiguiente, no es ya un problema metafísico³¹.

La explicación más clara se halla en E: partiendo de la imagen cartesiana del árbol de la Filosofía, en el cual la Metafísica está representada por las raíces, Heidegger explica que su problema no se refiere a las raíces mismas, sino al *terreno*, al *fondo*, del cual éstas se alimentan. Esto significa preguntar, no por la Metafísica, sino por su fundamento, o, mejor dicho, cómo es la metafísica vista desde su fundamento. La Metafísica trata del ente, en cuanto ente³², en un doble problema: el de lo común a todo ente, la entidad del ente, y el del ente supremo y divino³³. Su conocimiento se basa en la luz del ser. Cualquiera que sea la explicación, espiritualista, materialista o de otro tipo, siempre recibe su luz del Ser. Y el Ser llega en la verdad, en la *alétheia*, que originariamente significa «descubrimiento»³⁴. La verdad del Ser, pues, es el fundamento de la Metafísica y puede llamarse el terreno del cual se alimenta la raíz del árbol de la filosofía³⁵. Pero si bien la Metafísica conoce a la luz del

²⁷ B, p. 65, que remite a SZ, p. 230; WG, p. 8, edición del *Ergänzungsband zum Jahrbuch f. Phil. u. Phenom. Forschung*, 1929; y KM, p. 225. Cf. E, p. 9.

²⁸ N, p. 39; E, p. 18.

²⁹ N, B y E *passim*. Ej.: N, p. 40; B, p. 64; E, p. 8.

³⁰ N, p. 39 s.

³¹ B, p. 102; N, p. 40.

³² E, p. 7.

³³ E, p. 18.

³⁴ E, p. 7.

³⁵ Z, p. 8.

Ser, no investiga al ser mismo, sino al ente³⁶. No tiene a la vista esa luz del Ser. Es como si el foco quedara a su espalda. Le queda encubierto si el ser trae la descubertura y cómo la trae³⁷. A toda la Metafísica, desde Anaximandro hasta Nietzsche, le ha quedado oculta la verdad del Ser, porque piensa al ser, representándose al ente. Confunde a ambos. Por eso, es el colmo del error pretender que la metafísica se plantea el problema del Ser. Este ha sido abandonado, olvidado hace mucho tiempo³⁸. Ahora se trata de volver al Ser y de pensarlo. Pero el pensar que intenta experimentar el *fundamento* de la Metafísica, esto es, la verdad del Ser, en lugar del ente, ha abandonado en cierto sentido a la Metafísica³⁹. Sin embargo, el pensar en la verdad del ser no significa pensar *contra* la metafísica, sino ahondar en su fundamento. La Metafísica es lo primero en la Filosofía, pero no alcanza lo primero en el pensar. Su superación, al pensar la verdad del Ser, no significa dejarla de lado. Al retroceder al fundamento de la Metafísica, se quiere motivar un giro en la esencia del hombre y con él una transformación en la Metafísica. Consiste en acercarla a aquello de lo cual recibe su esencia y necesidad, porque al alejarse de su fundamento impide que se ilumine la referencia del Ser al hombre⁴⁰.

A la vista está que las pretensiones de Heidegger son inauditas.

Cuando apareció SZ, Max Beck⁴¹ comentó que el intento de Heidegger era nada menos que considerar el problema del ser tal como había quedado en punto muerto desde Aristóteles y, por consiguiente, quería ser una completa revolución de más de 2.000 años de antigua tradición filosófica. Y Ballmer⁴² pudo agregar que Heidegger se consideraba a sí mismo como el filósofo que, después de Aristóteles, aparece por primera vez en la historia de la humanidad.

Pero, según los últimos escritos, su pretensión es mucho

³⁶ E, p. 8.

³⁷ E, p. 7.

³⁸ E, p. 10 s.

³⁹ E, p. 8.

⁴⁰ E, p. 9 y s.

⁴¹ *Philosophische Hefte*, 1928, 1.

⁴² *Aber Herr Heidegger!*, p. 12.

mayor. Puede decirse que la historia de la metafísica consiste en la comunidad de un problema y en la diversidad de sus soluciones. Heidegger, empero, no viene a ofrecer una nueva solución al problema común, sino que intenta pensar un problema que, hasta ahora, la filosofía, desde la época de Anaximandro, no se había planteado, y que configura el problema fundamental para el hombre. El siglo XX volvió a la metafísica. A Heidegger no le basta: quiere producir una revolución en el pensamiento comparable a la que realizó Tales al fundar la filosofía. El mismo lo da a entender: «El pensamiento futuro ya no es más filosofía, porque piensa más originariamente que la metafísica»⁴³. La ontología tradicional e incluso la kantiana desconocen que hay un pensar más riguroso que el conceptual⁴⁴.

Se pretende crear un modo de pensar completamente nuevo. Es «la revolución de la relación al ser»⁴⁵. Este es el contenido de la «ontología fundamental», que no es ontología en el sentido tradicional⁴⁶. Llamémosla entonces «Metametafísica».

Que ése sea el problema de Heidegger no se discute, pero que su problema no fuera un problema metafísico es difícil aceptarlo ante el contexto general de SZ y KM. Agréguese a ello esta proposición que parece clara: «Ese trascender (lo dice refiriéndolo al acto del hombre que trasciende del ente a la nada) es la metafísica misma». El párrafo completo dice así: *«Die Frage nach dem Nichts stellt uns —die Fragenden— selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische. Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur "Natur des Menschen"... ...Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst»*⁴⁷.

Heidegger explica el tenor de su exposición diciendo que para superar a la Metafísica había que introducir primero el

⁴³ B. p. 119.

⁴⁴ B, p. 110.

⁴⁵ WW, *in fine*, p. 27.

⁴⁶ E, p. 19.

⁴⁷ WM, p. 37 s.

problema del ser como metafísico ⁴⁸. El pensamiento «tiene que hablar el lenguaje de aquello que quiere superar» ⁴⁹. La pregunta «qué es la metafísica en su fundamento» es ambigua porque tiene a la vez que pensar metafísicamente y partir del fundamento de la metafísica, es decir, no más metafísicamente ⁵⁰.

En este caso, pues, el mismo Heidegger testimonia lo que queríamos mostrar: la ambigüedad de su pensamiento. Es cierto que él presenta la ambigüedad no como una debilidad de su propio pensar, sino como implicada esencialmente en el problema mismo. Pero suponiendo que la situación sea realmente esa, ella debería haber sido un motivo más para denunciarla desde el primer momento, y *exponer sin ambigüedad la ambigüedad del problema*. Pero quien lee WM no recibe esa impresión. Allí no se habla sólo el lenguaje metafísico, sino que se declara no sólo al ente sino a la nada (que luego veremos que es el «velo del Ser») problemas metafísicos, y a la metafísica, perteneciente a la naturaleza humana, e idéntica con el hombre mismo. Pero, ¿quién podría entender que quiere superar la metafísica el que sostiene que ella es el *Dasein* mismo? ¿O implica esto querer superar también al hombre mismo?

La relación del Ser con el hombre.

Para resolver el problema del ser Heidegger creyó siempre necesaria una meditación sobre la esencia del hombre. El motivo que ahora se nos da es que la experiencia del olvido del Ser, entraña la sospecha de que con la descubertura del Ser, la referencia del Ser a la esencia del hombre *pertenexca al Ser mismo* ⁵¹. No parece que esto coincida con el motivo expuesto en SZ, a saber, que el hombre es un ente privilegiado, porque le importa su ser y lo comprende ⁵². En este caso habría que decir más bien que «la referencia del ser a la esencia del hombre,

⁴⁸ B, p. 64.

⁴⁹ N, p. 39.

⁵⁰ N, p. 40.

⁵¹ E, p. 13.

⁵² SZ, p. 12.

pertenece al hombre mismo». Y los análisis que siguen confirman esto.

Esa referencia del ser a la esencia del hombre es llevada a cabo por el pensar⁵³. Heidegger usa ahora la expresión «pensar» o «pensar esencial»⁵⁴, exclusivamente para designar esa operación. El pensar no es ni la técnica ni la teoría. Tiene un rigor diferente del de la exactitud de los conceptos técnico-teóricos, rigor que consiste en permanecer en su elemento, que es el Ser⁵⁵.

La tesis central en que Heidegger insiste últimamente es que el hombre es determinado por el Ser por medio del pensar. El pensar no crea la referencia del Ser a la esencia del hombre, sino que sólo la expone como aquello que es transmitido por el Ser. El pensar dice la verdad del Ser, *conducido por el Ser*⁵⁶. El Ser es el elemento del pensar como el agua lo es del pez⁵⁷. El pensar es pensar *del* Ser, y este genitivo tiene una doble significación: 1) El pensar es *del* Ser en cuanto, *producido* por el Ser, pertenece al Ser; 2) El pensar es *del* ser en cuanto, perteneciendo al Ser, oye al Ser. La esencia del pensar consiste, pues, en que es adoptado por el Ser. El Ser le da la esencia. El Ser *posibilita* el pensar⁵⁸.

La respuesta a la pregunta sobre cuál es la esencia del hombre es literalmente la misma que antes: la esencia del hombre descansa en su existencia. Pero ahora recibe una ortografía peculiar. La escribe «ek-sistencia». Con ello busca ante todo distinguir el sentido que él le confiere del que tiene «*existentia*» en la metafísica tradicional, como realidad o acto de una *essentia*⁵⁹. La ek-sistencia es carácter exclusivo del hombre⁶⁰. La roca, el árbol, el ángel, Dios, son (es decir, son reales) pero no ek-sisten⁶¹. «El hombre eksiste», no responde a la pregunta de si el hombre es real o no, sino a la pregunta sobre su esen-

⁵³ B, p. 53.

⁵⁴ N, p. 44.

⁵⁵ B, p. 54-55, 56. Cf. N, p. 43.

⁵⁶ B, p. 53. Cf. N, p. 44.

⁵⁷ B, p. 54 s.

⁵⁸ B, p. 56 s.

⁵⁹ B, p. 68. Cf. SZ, p. 42.

⁶⁰ B, p. 67.

⁶¹ E, p. 14 s.

cia ⁶². ¿Qué significa entonces «ek-sistencia»? Es aquí donde aparece nuevamente la ambigüedad. Ahora significa «ser dirigido por el Ser», «estar abierto a la iluminación (*Lichtung*) del Ser» ⁶³. Se llama ek-sistencia porque el hombre está interiormente ekstático en la verdad del Ser ⁶⁴. La eksistencia es el origen de la posibilidad de la *ratio* y de la conciencia y lo que asegura al hombre la determinación de su esencia ⁶⁵. Pero en SZ la cosa no es tan clara. Por de pronto «existencia» significa «los modos posibles del ser» del hombre «y sólo eso» ⁶⁶. Es el irse haciendo del hombre a sí mismo, por la comprensión y por el proyecto de sus posibilidades ⁶⁷.

Por otra parte la abertura (*Erschlossenheit*) del hombre, significa que está iluminado en sí mismo, no por otro ente, sino que él mismo es la iluminación (*Lichtung*) ⁶⁸. Finalmente en SZ se dice: *nur solange Dasein ist...*, «gibt es» *Sein* ⁶⁹. Todos entendieron que el ser es producto del hombre o por lo menos, dependiente de él. De ahí la interpretación de su filosofía como «humanismo trascendental», según la expresión arriba acuñada, esto es, que el hombre es el que da el ser al ente. Pero ahora Heidegger niega eso: la expresión «es gibt Sein» ha de ser entendida en sentido activo, como «el ser da». Y la frase en que se encuentra significa: «sólo mientras se produce la iluminación del Ser, se trasmite ser al hombre». El Ser se da a sí mismo en la verdad. Pero la iluminación de la verdad sólo se produce por disposición del Ser mismo ⁷⁰.

Si realmente ése era el sentido de aquella frase, hay que convenir en que Heidegger empleó la expresión más adecuada para que ella no pudiera ser rectamente comprendida. Y es difícil aceptar su explicación cuando en el párrafo siguiente se

⁶² B, p. 70 s.

⁶³ B, p. 67; E, p. 15.

⁶⁴ B, p. 69, 74; E, p. 14.

⁶⁵ B, p. 67; E, p. 15.

⁶⁶ SZ, p. 42.

⁶⁷ SZ, p. 142 ss.; 191 s.

⁶⁸ SZ, p. 133.

⁶⁹ SZ, p. 212.

⁷⁰ B, p. 80 y 83.

habla de «*die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins... von Seinverständnis*»⁷¹.

Heidegger emplea también la palabra «insistencia» (*Inständigkeit*) para caracterizar al hombre, porque la ek-sistencia no es un salir fuera de sí y la iluminación del ser se da adentro⁷². Pero «in-siste» (*in-sistiert*) había sido empleada antes con un significado diferente: «Insistente» (*insistent*) designaba al hombre en cuanto se endurece en lo que le ofrece el ente en tanto que aparece por sí y en sí manifiesto, mientras que el resto del ente queda olvidado⁷³.

Pero atengámonos a los nuevos escritos. Todo gira en torno a dos términos: el hombre y el Ser. La doctrina de que la ek-sistencia consiste en que el hombre recibe su esencia de la iluminación del Ser, pretende ser una definición del hombre superior a la de «*animal rationale*». Esta no es falsa, pero está condicionada por la Metafísica, que no pregunta por la verdad del Ser. Pero todo modo de determinar la esencia del hombre presupone ya al Ser⁷⁴. Por otra parte las definiciones humanistas del hombre como «*animal rationale*» o como persona o como esencia compuesta de espíritu, alma y cuerpo no expresan su dignidad propia. En este sentido la filosofía de Heidegger está contra el humanismo, no porque esté por lo inhumano, sino porque el humanismo no aprecia bastante alto al hombre⁷⁵. El hombre sólo integra su esencia cuando cumple con su destino, que es guardar la verdad del Ser⁷⁶. Por consiguiente, el hombre no es el dueño ni el centro del ente⁷⁷. *Lo esencial no es el hombre, sino el Ser*⁷⁸.

Según esto, la interpretación expuesta anteriormente del sentido de la filosofía de Heidegger ya no se puede mantener. No es una filosofía de la crisis ni un antropologismo ni un nihilismo. El «cuidado» que antes era el ser del hombre, revelado en la

⁷¹ SZ, p. 212.

⁷² E, p. 14.

⁷³ WW, p. 21.

⁷⁴ B, p. 65.

⁷⁵ B, p. 74 s., 79, 89.

⁷⁶ B, 75.

⁷⁷ B, p. 90, 104.

⁷⁸ B, p. 79.

angustia como manteniéndose en la Nada, significa ahora abrirse a la iluminación del Ser ⁷⁹, guardar la verdad del Ser ⁸⁰ y con ello, traer al hombre otra vez a su esencia⁸¹. El hombre es ahora «el pastor del Ser»⁸² y la «caída» no es más una secularización del pecado original, sino el olvido de la verdad del ser a favor del ente ⁸³.

¿Es entonces la filosofía de Heidegger una superación del nihilismo, una salida de la crisis, como él lo da a entender y como lo pretenden sus discípulos? ⁸⁴. ¿Será realmente el iniciador de una nueva era?

Este título sólo podrá adjudicársele con fundamento, si Heidegger nos ofrece una nueva doctrina sobre el Ser.

Averigüemos, pues, qué nos dice en los últimos escritos sobre el ser mismo y qué relación guarda este decir con lo adelantado en sus obras anteriores.

El Ser.

SZ no contiene la respuesta al problema del Ser planteado en él. En la 3.ª sección de la 1.ª parte se invertía el todo: en vez del «Ser y Tiempo», era «Tiempo y Ser». Explicando por qué no se publicó, dice Heidegger que «fué retenida porque el pensar fallaba en la expresión suficiente de ese giro y no lo graba triunfar con ayuda del lenguaje de la Metafísica» ⁸⁵.

Lo que SZ afirmaba era que el tiempo es el horizonte posible de toda compresión del ser en general. En este punto la teoría era clarísima y ahora ha sido confirmada y ampliada su fundamentación: «Ser» en SZ, no es algo distinto de «tiempo» en cuanto el tiempo es nombrado como prenombre a la verdad del Ser, la cual verdad es lo esencial del Ser y, así, el Ser mis-

⁷⁹ B, u. 71 s. Cf. E, p. 14.

⁸⁰ B, p. 75 y s.

⁸¹ B, p. 61.

⁸² B, p. 75, 90.

⁸³ B, p. 77 s.

⁸⁴ BRÜCKER W. *Über die geschichtliche Notwendigkeit des Heideggerschen Philosophie*. Comunicación al Congreso de Mendoza de Abril de 1949.

⁸⁵ B, p. 72.

mo». ¿Por qué? Porque la historia de la metafísica revela que en la comprensión del ser está oculto, pero dominándola siempre, el tiempo. Así al comienzo de su historia, para los griegos, el ser era «la presencia de lo presente»: *eînai*) significa *anwesen* (= estar presente o, mejor, hacer presente) y el presente es una dimensión temporal. Del mismo modo en la última concepción del Ser, en «el eterno retorno de lo igual» de Nietzsche, se alude también al tiempo. Quiere decir, pues, que el ser como tal está descubierto a partir del tiempo. Así, el tiempo refiere a la descubierta, esto es, a la verdad del Ser. Por eso hay que considerar al tiempo como el horizonte posible de la comprensión del ser⁸⁶.

Pero esto no significa que el tiempo sea la respuesta definitiva al problema del ser, como algunos han creído, ya sólo por la razón exterior de que entonces sería superflua la 3.ª sección de la 1.ª parte de SZ.

¿Qué es, pues, el Ser?

Sostiene ahora Heidegger que el ser es el principio de la derelicción (*Geworfenheit*, que yo traduciría mejor por «abyección», en sentido no axiológico) y del proyecto: «El hombre está arrojado por el Ser mismo en la verdad del Ser, de modo que existiendo, guarda la verdad del Ser, para que a la luz del Ser el ente aparezca como el ente que es»⁸⁷. El «proyecto» de que se habla en SZ —dice Heidegger— es «la referencia ekstática a la iluminación del Ser»⁸⁸, pero «*das werfende im Entwerfen*» no es el hombre, sino el Ser mismo⁸⁹.

Sin embargo, de WM se infiere que la derelicción proviene de la Nada, puesto que el ser del hombre significaba «sostenerse en la Nada»⁹⁰, y en SZ el último «proyecto» es también la Nada puesto que la muerte es la «posibilidad más propia e insuperable»⁹¹.

⁸⁶ E, p. 16 s.

⁸⁷ B, p. 75.

⁸⁸ B, p. 71 s.

⁸⁹ B, p. 84.

⁹⁰ WM, p. 32.

⁹¹ SZ, p. 250.

¿Cómo es posible que esta doctrina pueda ser interpretada ahora por Heidegger de un modo tan sorprendentemente contrario a sus términos literales? Pues, si ahora el Ser es el origen de la «ab-yección» y el fin de la «pro-yección», el Ser ocupa el lugar de la Nada. La interpretación sólo sería correcta si bajo el término «Nada» se entendiera «Ser». Debemos estar preparados, pues, para escuchar una tesis, que ya no puede ser inesperada, esto es, que Heidegger nos diga que la Nada es el Ser. Y así es efectivamente: «lo diferente, sin más, de todo ente, es el no-ente. Pero esta Nada es el Ser... La Nada en la angustia, nos envía la esencia abismal, pero aún sin desarrollar, del Ser... el Ser es lo otro que el ente...⁹² La Nada en cuanto lo otro que el ente, es el *velo del Ser*»⁹³. La Nada es la que asegura la existencia de todo ente⁹⁴. El Ser es el que determina inicialmente su sino⁹⁵.

Para Heidegger, pues, «la nada (es) entendida como el Ser mismo»⁹⁶, y no como absoluta negatividad.

Pero todavía no sabemos qué es el Ser, pues decir que la Nada es el Ser es enunciar un juicio sobre la Nada y no sobre el Ser⁹⁷.

Sin embargo, algo hemos ganado. Hay ya elementos como para intentar algunas hipótesis. La Nada era presentada en SZ⁹⁸ como la *posibilidad de las cosas* en general, por oposición a cualquier ente determinado. Si ahora, pues, la Nada significa el Ser, éste podría ser concebido como la posibilidad, como el ser en *potentia*, lo que estaría de acuerdo con el predominio que tiene la categoría de posibilidad en la Analítica del hombre. El mismo Heidegger dice: «El Ser es lo posible, o mejor, la "tranquila fuerza de lo posible"». Podría así pensarse en una filo-

⁹² N, p. 41.

⁹³ N, p. 46.

⁹⁴ N, p. 41.

⁹⁵ N, p. 46.

⁹⁶ E, p. 21. Cf. el prólogo de la 3.ª ed. de WG, p. 5, que acaba de llegar a mis manos: «Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das von Seienden her erfahrene Sein».

⁹⁷ SZ, p. 187.

⁹⁸ SZ, p. 187.

sofía de la potencia en oposición a una filosofía del acto. Pero inmediatamente añade Heidegger que no significa *possibilitas*, *potentia*, en sentido metafísico. Posibilitar algo significa conservarlo en su esencia, en su elemento⁹⁹. Tiene, pues, un sentido activo que no corresponde al de potencia aristotélica.

Por otra parte, el Ser tiende a ser exhibido como *Esse ipsum*, como Absoluto, puesto que es presentado como fundamento último de todo ente. Recordemos que en muchos místicos Dios es llamado «Nada». Por eso, Picard quería ver en las explicaciones de N una prefiguración o aproximación a un Ente supremo de carácter espiritual¹⁰⁰. Posteriormente, la *Carta sobre el humanismo* y la *Introducción* presentan al Ser con ciertos caracteres que inducen a pensarlo como Absoluto, incluso de carácter personal. Así:

- (1) Lo que ante todo «es» es el Ser¹⁰¹.
- (2) Hay una revelación del Ser¹⁰².
- (3) El pensar esencial del hombre es producido por el Ser. El hombre oye al Ser¹⁰³.
- (4) El Ser ilumina¹⁰⁴. Es la iluminación misma¹⁰⁵.
- (5) El Ser le da la esencia al pensar. El Ser es lo que conserva la esencia¹⁰⁶.
- (6) El Ser es lo más cercano y lo más lejano al hombre¹⁰⁷.
- (7) El Ser sustenta a la ek-sistencia en su esencia¹⁰⁸.

⁹⁹ B. p. 57 s.

¹⁰⁰ PICARD N. *Nuovi orizzonti dell' ontologia di M. Heidegger*. En *Esistenzialismo*. Marietti, 1947, p. 71.

¹⁰¹ B, p. 53.

¹⁰² B, p. 53.

¹⁰³ B, p. 57 s.

¹⁰⁴ B, p. 67.

¹⁰⁵ B, p. 83.

¹⁰⁶ B, p. 58.

¹⁰⁷ B, p. 76.

¹⁰⁸ B, p. 77.

- (8) El Ser queda misterioso ¹⁰⁹.
- (9) El Ser se da a sí mismo en la verdad ¹¹⁰.
- (10) Que ocurra la iluminación de la verdad es una disposición del Ser mismo ¹¹¹.
- (11) La verdad del Ser es lo esencial del Ser y, así, el Ser mismo ¹¹².
- (12) Del Ser provienen las leyes de la conducta de los hombres ¹¹³.

Si en esas proposiciones se sustituye «Ser» por «Dios» resultan rigurosamente tesis de la teología cristiana. Incluso en algunas como (2) (4), podría sustituirse «Ser» por «Verbo», y en otras como (9) (10) (11) «verdad» por «Verbo».

Entretanto Heidegger ha desmentido a Picard y a toda interpretación por el estilo. El Ser no es Dios ni el fundamento del mundo, pues Dios es también un ente ¹¹⁴, el ente sumo, causa primera de todo ente ¹¹⁵, sí, pero por eso mismo no el Ser, que es lo «otro» que el ente. Aparte de esta negativa expresa, la identificación chocaba con la dificultad de que el Ser «tiene una historia» ¹¹⁶.

¿Está entonces Dios excluido de su filosofía? He aquí un nuevo motivo de perplejidad. Contra toda la interpretación anterior, Heidegger declara ahora que su filosofía no entraña el ateísmo ni una negación del «más allá». El «ser-en-el-mundo» no significa que el hombre esté separado de Dios y de la trascendencia. No significa lo terreno por oposición a lo celeste, ni lo mundano por oposición a lo espiritual-religioso. El concepto de

¹⁰⁹ B, p. 78.

¹¹⁰ B, p. 80.

¹¹¹ B, p. 83.

¹¹² E, p. 16.

¹¹³ B, p. 114 a.

¹¹⁴ B, p. 76.

¹¹⁵ B, p. 100.

¹¹⁶ B, p. 54 y 81.

«ser-en-el-mundo» no decide si el hombre es un ente del más acá o del más allá, ni sobre la existencia o no existencia de Dios o de los dioses ¹¹⁷. Pero con ello tampoco se enseña el indiferentismo. Lo que ocurre es que el problema de Dios sólo puede plantearse si se dan ciertas condiciones previas. Sólo partiendo de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo Santo. Esta condiciona, a su vez, la posibilidad de pensar la esencia de la divinidad, y ésta, que se pueda pensar lo que la palabra «Dios» significa. Heidegger añade, y lo deplora, que quizá la característica de nuestra época consista en que está cerrada para lo santo ¹¹⁸. Pero no se puede encender artificialmente su fervor. Lo Santo aparece sólo si antes y en una larga preparación el Ser se ha iluminado y es experimentado en su verdad. La errancia sin hogar en la que anda el hombre obedece al abandono del Ser del ente, abandono que es signo del olvido del Ser ¹¹⁹.

Pero Heidegger no se decide ni por el teísmo ni por el ateísmo y quizá nunca se pronuncie sobre el problema. No se basa para ello en un agnosticismo de principio, sino en lo que podríamos llamar un agnosticismo epocal: en la época *actual*, la verdad del Ser impone ciertos límites al pensar. Tiene que abandonar otros problemas para decir la verdad del Ser porque esto es más esencial que todos los valores y que cualquier ente ¹²⁰.

Aquí también hay un equívoco. De las últimas palabras, que entrañan la tesis de que el Ser es más esencial que Dios, y del hecho de que Heidegger, cuando habla de Dios añade también a «los dioses» surge la sospecha de que para él lo divino queda relativizado, como en la religión griega, y que lo Absoluto es el Ser.

¹¹⁷ B, p. 100 s.

¹¹⁸ B, p. 102 s.

¹¹⁹ B, p. 85 s.

¹²⁰ B p. 103.

¿Qué es finalmente el Ser?

La respuesta es desconcertante: «es El mismo. Experimentar y decir esto debe aprenderlo el pensar futuro»¹²¹. Pero no sabemos si con eso se alude al pensar futuro *de* Heidegger o al pensar futuro *a* Heidegger.

Según él, todavía debemos permanecer como peregrinos en la vecindad del ser, pues todavía, después de veinte años, valen las palabras de SZ, p. 437: «La *disputa* referente a la interpretación del Ser (no del ser del ente ni del hombre)¹²² no puede ser resuelta *porque no ha sido atizada aún*. Y finalmente no se puede desencadenar, sino que el atizamiento de la disputa necesita ya una preparación»¹²³.

Heidegger encarece enfáticamente las exigencias a que está sometido el pensar del Ser. La primera ley del pensamiento no son las reglas de la lógica, sino la *conveniencia* del decir sobre el Ser como sino de la verdad. Respetar esa conveniencia no significa sólo que tenemos que pensar, cada vez, qué y cómo tenemos que hablar del Ser. Es igualmente esencial considerar, si lo que hay que pensar puede ser dicho, hasta dónde, en qué momento de la historia del Ser, en qué diálogo con ésta, y partiendo de qué pretensión. Esta triple exigencia está determinada por la ley de la conveniencia del pensar histórico del Ser: el rigor de la meditación, el cuidado del decir, el ahorro de la palabra. En el momento actual lo que hace falta es «menos filosofía y más respeto del pensar, menos literatura y más cuidado de la letra»¹²⁴.

¹²¹ B, p. 76.

¹²² Las palabras entre paréntesis no figuran en SZ, sino que son agregadas en la cita hecha en B.

¹²³ B, p. 93.

¹²⁴ B. p. 118 s.

En el fondo, la respuesta ha de ser algo muy simple ¹²⁵. Por eso, el pensamiento futuro ya no es más filosofía, porque piensa más originariamente que la metafísica ¹²⁶. Pero el pensar no supera a la Metafísica subiendo más alto, sino descendiendo a la pobreza originaria de la ek-sistencia ¹²⁷.

Esta exposición programática, bellamente redactada en el texto alemán, revela la prudencia de un sabio o la cautela de un calculador. Heidegger parece decidido a callar o a ser parco en su decir, y en este caso, a sustituir la filosofía por otra cosa. ¿Será la poesía? ¿Será la religión? ¿Será, quizá, una nueva forma espiritual?

Sea de ello lo que fuere, el hecho es que Heidegger no ha resuelto aún el problema que él considera el fundamental de la filosofía. Y mientras esto no ocurra no podrá hablarse de superación de nihilismo. Para ello no basta con plantear la cuestión y adjudicarle un rango supremo, porque recién cuando se ofrezca la solución podrá confirmarse la jerarquía y el alcance que poseía como problema.

Ante esta situación, el examen de la verdad de su filosofía tiene que ser aplazado. Pueden, ciertamente, señalarse lagunas y desfiguraciones así como notables aciertos en su descripción de la existencia humana, pero tal examen resultaría inesencial desde que su pensamiento permanece incompleto en la cuestión que realmente se ha planteado.

Pero podemos concluir con esta consideración: Si Heidegger llega a resolver su problema, por la jerarquía que le otorga y por el carácter cuasi mesiánico que asume, al presentar al Ser como la fuente de salvación ¹²⁸, al hablarnos de la revolución

¹²⁵ B, p. 118.

¹²⁶ B, p. 119.

¹²⁷ B, p. 103, 119.

¹²⁸ B, p. 112.

del Ser y anunciar la próxima llegada de la verdad del Ser¹²⁹, que quiere motivar un nuevo giro en la esencia del hombre¹³⁰, su «Metametafísica» significará no sólo una nueva etapa en la historia de la Filosofía, sino que con ella habrá comenzado una nueva época en la historia de la humanidad. Pero si no lo resuelve y no puede exhibir la envergadura que pretende, será juzgado como el hombre aquél (*Luc. XIV, 28-31*) que echó los cimientos de la torre y no pudo edificarla.

¹²⁹ WW, p. 27.

¹³⁰ E, p. 9.

DETERMINACION DE LA JUSTICIA DEL SALARIO EN LAS ENCICLICAS SOCIALES

POR MANUEL BUTRÓN VALENCIA

A guisa de introducción

Por circunstancias especiales de tiempo, presento a los distinguidos lectores de CIENCIA Y FE la exposición de los tres últimos capítulos de la Segunda Parte de la tesis, dejando desde ya constancia de mi agradecimiento al P. Director de esta revista. — El autor.

Para dar una idea general del fin y contenido de la tesis, es necesario anotar lo siguiente:

a) Al abordar el tema de la determinación del salario en las Encíclicas Sociales, cuya importancia es transcendental, sólo he pretendido recordar, proclamar y afianzar más la convicción de que la Iglesia nunca ha sido indiferente a la cuestión del justo salario y del salario familiar; y que las Encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII, *Quadragesimo Anno* y *Divini Redemptoris* de Pío XI, y la *Alocución de Pentecostés* de Pío XII (1941) forman como un cuerpo de doctrina sobre el trabajo y el salario, con unidad de principios, pero que van adaptándose a la evolución de la vida económico-social.

b) La tesis está dividida en dos partes. En la primera, que es como la preparación del terreno, para enfocar después la justicia del salario, expongo: 1.º el derecho de la Iglesia para intervenir en la cuestión social; 2.º los principios de la sana filosofía del trabajo, fuente del salario; 3.º el valor que tiene la frase «justicia social» en los documentos pontificios, deslindando así el campo de esta clase de justicia y el de la clásica división tripartita.

En la segunda parte, hago la defensa de la doctrina pontificia acerca del contrato del salariado contra los socialistas y

comunistas, su evolución y perfeccionamiento por medio de la participación en los beneficios de la empresa, y los requisitos y condiciones del justo salario contra los liberales.

Por último trato del salario familiar, del título por el cual es debido, según las Encíclicas Sociales y los autores, y de la conclusión que fluye del estudio y comparación de las Encíclicas citadas, cuando se refieren al justo salario.

EL SALARIO FAMILIAR EN LAS ENCICLICAS SOCIALES

Este asunto es básico y fundamental en la vida de familia y de sociedad. Su exacta comprensión y solución librerá a aquéllas de muchos escollos y dificultades.

¿Qué es el salario familiar? — Es la remuneración suficiente para la decorosa sustentación del obrero y de su familia.

Puede ser absoluto y relativo. — El primero es el que basta para la decorosa sustentación del obrero y una familia de tipo medio, generalmente compuesta de tres o cuatro hijos. Este tipo medio varía según los tiempos y lugares.

El segundo es el que basta para la decorosa sustentación del obrero y de su familia, cualquiera que sea el número de hijos, y las necesidades especiales en que se encuentra.

Al hablar del justo salario familiar, en general nos referimos al absoluto, como ya se le ha definido; porque los principios y las normas son establecidos para la generalidad de los casos, y es éste el salario reclamado por Pío XI, cuando dice en su Encíclica *Quadragesimo Anno*, que ha de ponerse todo esfuerzo, en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias.

Aquí se puede aplicar muy bien lo que Santo Tomás dice a otro propósito: «La rectitud natural de los actos humanos no debe juzgarse según lo que accidentalmente sucede en un caso dado, sino según lo que acontece por ley general»¹.

Estudiaremos, pues, por separado el salario familiar absoluto y el relativo.

¹ SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 122.

SALARIO FAMILIAR ABSOLUTO

Enseñanzas de León XIII. — La doctrina sobre el salario familiar está contenida indirecta e implícitamente en la Carta Magna de los obreros de León XIII, cuando habla del hombre puesto en la tierra por el Creador, con todos sus instintos naturales, con todas sus necesidades, obligaciones y derechos. De ciertas premisas asentadas, casi todos los autores han deducido lógicamente el salario familiar. He aquí las principales:

«Ley es santísima de la Naturaleza, que deba el padre de familia defender, alimentar y con todo género de cuidados atender a los hijos que engendró...»².

«Si el obrero recibe un jornal suficiente para sustentarse a sí, a su mujer y a sus hijos, será fácil, si tiene juicio, que procure ahorrar y hacer, como la misma naturaleza parece que aconseja, que después de gastar lo necesario, sobre algo, con que pueda irse formando un pequeño capital...»³.

Además, cuando trata de las condiciones de trabajo, la edad y el sexo, censura el trabajo de los niños de corta edad y de la mujer fuera de casa⁴.

Luego, para que el padre pueda atender a sus hijos, procure ahorrar algo, y la esposa no trabaje fuera de casa, ni los niños de corta edad, se requiere un salario suficiente, o sea familiar.

Enseñanzas de Pío XI. — En su Encíclica *Casti Conubii*, sobre el matrimonio cristiano, el Papa Pío XI señala la obligación de pagar el salario familiar. También en su Encíclica *Divini Redemptoris*, sobre el comunismo ateo, se refiere al salario familiar, no expreso, sino incidentalmente, por la estrecha conexión que tiene con el orden económico-social y los deberes de justicia. Los textos respectivos los citaré en el capítulo siguiente.

Pero en la Encíclica *Quadragesimo Anno*, la Carta Magna de la cuestión social, enseña clara, explícita y directamente la obligación de pagarse el salario familiar.

El salario familiar tiene su fundamento en este texto: «De

² LEÓN XIII, Enc. *R. N.*, pág. 422, n. 10.

³ LEÓN XIII, Enc. *R. N.*, pág. 442, n. 35.

⁴ LEÓN XIII, Enc. *R. N.*, pág. 440, n. 33.

este doble aspecto (individual y social), intrínseco por naturaleza al trabajo humano, brotan consecuencias gravísimas por las cuales deben regirse y determinarse los salarios. En primer lugar, hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia.

«Justo es, por cierto, que el resto de la familia concurra según sus fuerzas al sostenimiento común de todos, como pasa entre las familias sobre todo de labradores, y aun también entre los artesanos y comerciantes en pequeño; pero es un crimen abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer. En casa principalmente, o en sus alrededores, las madres de familia pueden dedicarse a sus faenas sin dejar las atenciones del hogar. Pero es gravísimo abuso, y con todo empeño ha de ser extirpado, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercitar un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres, y, sobre todo, la educación de los niños pequeños. Ha de ponerse, pues, todo esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure este salario»⁵.

Enseñanzas de Pío XII. — Esta doctrina, tan sólida y tan necesaria para la vida humana, es recordada y confirmada por su Santidad Pío XII en muchas ocasiones, cuando habla o escribe al orbe entero.

En el primer año de su pontificado, en su Encíclica *Sertum Laetitiae*, dirigida al episcopado de EE. UU., dice, refiriéndose al salario familiar: «Que si los provistos con abundancia de fondos y de medios pecunarios, movidos por fácil misericordia, deben ayudar a los necesitados, por razón todavía más grave deben dar a éstos lo justo. El salario de los obreros, como es conveniente, sea tal que les baste a ellos y a su familia»⁶.

⁵ Pío. XI, Enc. *Q. A.*, pág. 477, nn. 21 y 32.

⁶ Pío XII, Enc. *Sertum Laetitiae*, Compilación de sus encíclicas y mensajes, en el libro: *El Papa habla*, por Charles Ronkin - México D. F., pág. 274.

En su alocución de Pentecostés de 1941, recordando las enseñanzas de León XIII sobre el carácter personal y necesario del trabajo, agrega: «Al deber personal del trabajo impuesto por la naturaleza corresponde y sigue el derecho natural de cada individuo a convertir el trabajo en medio de proveer a su propia vida y a la de sus hijos»⁷.

También en su alocución de Navidad de 1942 afirma que ha de apoyarse el respeto y la actuación práctica de los siguientes derechos fundamentales de la persona humana...: «El derecho al trabajo como medio indispensable para el sostenimiento de la vida familiar».

En otro lugar, hablando de la dignidad y prerrogativas del trabajo, se expresa así: «Estas exigencias comprenden, además de un salario justo, suficiente para las necesidades del trabajador y de su familia, la conservación y perfeccionamiento de un orden social que haga posible una segura aunque modesta propiedad privada a todas las clases del pueblo...»⁸.

PRINCIPIOS DIRECTIVOS DEL SALARIO FAMILIAR EN LA ENCICLICA QUADRAGESIMO ANNO

En el texto arriba citado el Papa condensa su pensamiento sobre este asunto tan capital.

De la consideración atenta del doble carácter individual y social del trabajo brota espontáneamente la obligación del salario familiar.

El hombre, para que pueda llevar una vida decorosa y digna, debe tener la posibilidad de ejercitar sus facultades primordiales y de proveer a sus necesidades esenciales. La conservación es, por cierto, la primera ley de la naturaleza; la propagación es la segunda, o por lo menos es la expresión de uno de los primarios y más fuertes instintos del hombre. Por lo tanto, teniendo todo trabajador adulto por la misma naturaleza el derecho de contraer matrimonio y procrear hijos, por la misma na-

⁷ Pío XII, *Alocución de Pentecostés de 1941* - Bs. As., pág. 19.

⁸ Pío XII, *Alocución de Navidad de 1942* - En Colección Sendero: *La Paz, La Justicia y el Derecho Internacional*, pág. 24 y 26.

turalaleza le incumbe la obligación correspondiente de mantener a la familia.

Luego, si el obrero no cuenta con la renta del capital para cumplir este deber, ha de recibir por su trabajo una remuneración suficiente para su propia sustentación y la de su familia.

Podríamos decir que el salario puede ser considerado desde un doble punto de vista: del empleador y del empleado. Desde el primer punto de vista, el salario es la remuneración de un trabajo realizado; desde el segundo, es el medio de subvenir a las necesidades personales; las que pasan a ser necesidades conyugales o familiares, cuando el empleado contrae matrimonio y llega a tener hijos.

El Código Social de Malinas, número 136, establece que, en la fijación del salario, el primer punto que se debe considerar es la subsistencia del obrero y de su familia.

El salario familiar absoluto, llamado también colectivo, no sólo proviene del salario del padre, sino también:

a) Del ahorro que deberán hacer los contrayentes antes del matrimonio, como lo enseña Pío XI en su Encíclica *Casti Connubii*: «Hemos de procurar, sin embargo, que los cónyuges ya mucho tiempo antes de contraer matrimonio se ocupen de prevenir o de disminuir al menos las dificultades materiales, y cuiden los doctos de enseñarles el modo de conseguir esto con eficacia y con dignidad»⁹;

b) De la ayuda de la mujer y de los hijos grandecitos, según sus posibilidades y fuerzas. Pero fijémonos bien. en las dos restricciones que hace a este propósito en la Encíclica *Quadragesimo Anno*: 1.º Es un crimen abusar de la edad infantil y de la mujer; 2.º Es un gravísimo abuso, y con todo empeño ha de extirparse, que la madre, a causa de la escasez del salario del padre, se vea obligada a ejercer un arte lucrativo, dejando abandonados en casa sus peculiares cuidados y quehaceres, sobre todo la educación de los hijos.

La naturaleza, es decir, su Creador, no ha establecido como norma que los otros miembros de familia sean sostenidos solamente por el padre, sin que ellos contribuyan también según sus facultades.

⁹ Pío XI, Enc. *Casti Connubii*, pág. 736, n. 72.

Mas no debe olvidarse que la función primordial de la madre es la atención del hogar y la educación de los hijos; y que éstos en su tierna edad deben tender a su formación integral. Cúidese, pues, de no impedir y lesionar estos sagrados deberes.

Es muy doloroso y con todo empeño ha de extirparse este fenómeno introducido en nuestra moderna sociedad: el trabajo de la mujer en la fábrica. ¡Cómo debería grabarse en la mente de todos esta frase lapidaria, llena de sentido y de realidad, pronunciada en el Congreso de trabajadores cristianos de Reims (1894): «La femme devenue ouvrière, n'est plus une femme»: la esposa que se hace jornalera, ya no es esposa!

Y en tiempos más recientes, Salazar condensa su pensamiento y su programa de acción en estos hermosos conceptos: «Consideramos como lógico en la vida social y como útil a la economía, la existencia adecuada de la familia del trabajador; consideramos como fundamental que sea el obrero quien la sustente; sostenemos que no debe ser fomentado el trabajo de la mujer casada, e incluso generalmente el de la mujer soltera que forma parte de la familia y que no tiene la responsabilidad de la misma. Jamás hubo una buena ama de casa que no tuviese mucho que hacer»¹⁰.

Se sigue, como secuela necesaria del trabajo de la mujer en la fábrica, la desvalorización del trabajo del hombre, ya que cambiadas las condiciones económicas, la empresa no puede pagar el salario familiar. A este propósito observa Nell-Breuning que la consecuencia del ingreso de las mujeres al mercado del trabajo debe ser tal, en determinadas condiciones, que tanto hombres y mujeres en conjunto no reciban más en concepto de salarios, que lo que anteriormente recibían los hombres solos. Cuando esto ocurre, es absolutamente necesario tratar de que el trabajo femenino se retire del mercado, lo que puede lograrse mediante medidas prudentes y oportunas»¹¹.

Para que la doctrina piana se traduzca a la práctica, habría que procurar ocupaciones y medios de trabajos propios de la mujer y de los niños. Pero cada vez va siendo más impresionan-

¹⁰ Habla Salazar. Algunos extractos de sus discursos y notas oficiosas, Lisboa, pág. 62.

¹¹ NELL-BREUNING, *La Reorganización de la Economía Social*, Bs. As., pág. 202

te y más universal el cuadro de las familias obreras que no hallan posibilidad de contribuir al sostenimiento familiar, según lo piden su naturaleza y sus obligaciones.

Nuevamente Nell-Breuning nos pinta el cuadro de las ciudades modernas con caracteres vivos y que responden a la realidad: «Nos encontramos aquí en realidad —dice— con la situación de que la mujer trabaja en una oficina o en una fábrica, mientras que los hijos, desde su más tierna infancia, también se ocupan en algún trabajo; o que la mujer limita su trabajo a un poco de cocina y costura en una vivienda miserable, mientras que los hijos haraganean en la casa o en las calles, a menos que puedan ser cuidados en un jardín de infantes»¹².

El título por el cual es debido este salario se verá en los capítulos siguientes.

¿SE DEBE SOLO AL OBRERO CASADO, O TAMBIEN A TODO ADULTO ESTE SALARIO? — He aquí una cuestión importante cuya torcida solución engendraría aplicaciones perjudiciales y funestas.

Si el salario familiar se debe sólo a los casados con hijos, entonces una misma labor tendría precios diferentes, según la realice un obrero célibe o un obrero casado. Además, el patrón preferiría —como de hecho se prefirió por la mala interpretación— los obreros solteros a los casados.

Ante este estado de cosas, la actitud del obrero sería permanecer soltero, buscando y satisfaciendo su sensualidad fuera del matrimonio; o contrayéndolo, pero adoptando la esterilidad voluntaria, con todas sus funestas consecuencias de impedimento de la natalidad o de los crímenes abortivos.

De esta manera se atenta y se va contra el fin primario impuesto por Dios al instituir el matrimonio para la procreación y educación de los hijos. Los escollos arriba apuntados se evitan por medio de la recta interpretación del salario familiar, es decir, si admitimos, con la mayoría de los sociólogos católicos, que el mismo se debe a todo obrero adulto, tanto si éste permanece soltero como si se casa, tanto si tiene hijos como si no los tiene.

¹² NELL-BREUNING, *Op. cit.*, pág. 200.

Esta afirmación se apoya en las razones siguientes: a) El obrero está generalmente llamado por la naturaleza a contraer matrimonio, la condición general del mismo es ser padre de familia, y, por lo mismo, debe ir ahorrando para fundar un hogar; b) El aspecto social del trabajo es intrínseco al mismo; luego la remuneración debe ser fijada atendiendo a este aspecto, sea cual fuere la condición del obrero; c) El trabajo de todo obrero es humano y como tal merece un salario familiar. A este respecto cabe notar esta sólida y bien fundada observación de Julio Meinvielle, quien defiende que «el salario familiar, como salario mínimo, se le debe a todo obrero, aunque sea soltero, porque es el salario *humano* que se le debe como a hombre. Si no se casa, es asunto que sólo a él le interesa. El empresario le debe salario humano, que es, al menos, el salario familiar»¹³; y d) Pío XI, al tratar del salario familiar, dice que a cualquier obrero adulto se le asigne este salario.

Los doctos dirigentes de la Ecole Normale Sociale, comentando aquel pasaje de la Encíclica *Quadragesimo Anno* en que el Papa reclama para todo obrero adulto el salario familiar, dicen que, según parece, por esas últimas palabras se ha establecido una conexión de causa y efecto entre el carácter y las exigencias del trabajo humano de todo *adulto*, y el carácter familiar del justo salario. El salario de *todo adulto* sería familiar por razón del *carácter personal* del trabajador, jefe de familia en acto o en potencia próxima; el carácter está, pues, como incorporado en su trabajo...¹⁴.

Previniendo algunas dificultades. — Puede objetarse que el adulto soltero, recibiendo un salario igual al de un padre de familia, haría mal uso del mismo, viviendo en medio del lujo, del despilfarro del dinero, etc.; como resultado de todo esto se tendría la elevación del costo de la vida, perjudicando así a los padres de familia.

No podemos cerrar los ojos ante estos y otros inconvenientes; pero al mismo tiempo tengamos presente que en todas las cosas, aún en las mejores, los abusos siempre son posibles. Esto no

¹³ JULIO MEINVIELLE, *Concepción Católica de la Economía*, Bs. As., pág. 97.

¹⁴ ÉCOLE NORMALE SOCIALE, *L'Encyclique Quadragesimo Anno*, París, 1937, pág. 173.

es razón suficiente para impedir un mejor orden social, como el resultante del salario familiar a todo adulto.

Se imponen, pues, las precauciones y reformas debidas. Ha de atenderse con especial cuidado al fomento del ahorro en las clases trabajadoras, principalmente entre los jóvenes, reservando alguna parte del salario en las Cajas de Ahorro y consiguiendo su efectividad por los medios que dicten las circunstancias del tiempo y del lugar.

Ultimamente Quetglas Gayá, en su trabajo «Salario mínimo» publicado en la Revista «Fomento Social», después de exponer las opiniones de sociólogos y moralistas en cuestión de salario, hace un juicio crítico, apoyado en la realidad práctica de la economía actual, llegando a negar para el obrero adulto soltero el derecho de un salario familiar absoluto.

Niega el valor de las razones aducidas para probar este derecho, y añade que, según datos demográficos, no es exacto que el obrero que se casa sea padre de tres hijos ¹⁵.

Brevemente respondemos que existe verdadero fundamento, es decir, las razones apuntadas antes son valederas y dan derecho al obrero a percibir un salario familiar absoluto.

Por otra parte, si en la fijación del salario familiar absoluto los sociólogos consideran la familia-tipo como formada por los padres y tres o cuatro hijos, no debe interpretarse como una fórmula exacta o matemática, sino como un término medio y por vía de comparación. Si el tipo medio de hijos en determinado tiempo y lugar es mayor o menor, téngase en cuenta este dato para la determinación del salario familiar absoluto.

No podemos negar que en la vida práctica este salario presenta sus dificultades. Más adelante exponemos una, con su solución.

SALARIO FAMILIAR RELATIVO

Si el salario familiar que el empresario debe pagar al trabajador fuese el relativo según la extensión de la definición antes dada, se tendría que establecer en cada empresa una escala de jornales: mayor para los obreros con más hijos, y menor para

¹⁵ BARTOLOMÉ QUETGLAS GAYÁ, Revista *Fomento Social*, Abril-Junio 1949, pág. 163 y sgs.

los con menos hijos o sin ninguno. De aquí nacería la protesta y el disgusto de los solteros o casados sin hijos, que trabajan igual o tal vez mejor que los casados con hijos, y ellos serían los preferidos por los patronos, ansiosos siempre de pagar el menor salario.

¿Cómo salvar estas dificultades? Teniendo como base de remuneración un salario familiar absoluto, la dificultad propuesta desaparece por medio de las asignaciones familiares, a lo cual viene a reducirse el salario familiar relativo.

LAS ASIGNACIONES FAMILIARES Y LAS CAJAS DE COMPENSACION

Las asignaciones familiares, llamadas también subsidio, sobresalario, son un complemento que se paga al trabajador en razón de las cargas de una familia numerosa.

La aplicación y el pago inmediato y directo por los patronos de estas asignaciones presenta algunos inconvenientes, entre otros, la concurrencia de otros empresarios que tienen asalariados con familia reducida o sin ella, y la incertidumbre del costo de producción, a causa de las cargas familiares de los trabajadores contratados.

Para obviar estos inconvenientes se ha ideado un sistema ventajoso y práctico: la Caja de Compensación.

Las Cajas de Compensación tienen por fin centralizar las contribuciones que aportan las empresas, según lo determinado previamente, para luego distribuir las entre los trabajadores en proporción a las cargas de familia.

León Harmel, distinguido patrono católico, llamado comúnmente «Le Bon Père», en 1891, después de la publicación de la Encíclica *Rerum Novarum*, fué el gran precursor de los subsidios familiares. En su misma fábrica de hilados fundó la llamada Caisse de Famille, para fijar los salarios en proporción a las cargas de familia.

Más tarde, en 1916, Romanet de Grenoble, director de los establecimientos metalúrgicos de Regis-Joya, y en 1918 Marcesche, presidente de la Cámara de Comercio de Lorient, fueron los que pusieron la primera piedra fundamental de las maravi-

llosas Cajas de Compensación, siguiéndose pronto sus iniciativas y ejemplos en muchos países.

APROBACION Y ALABANZAS DE LOS PAPAS. — El sistema de las asignaciones familiares y de las Cajas de Compensación ha recibido la merecida alabanza de los Soberanos Pontífices.

Refiere Quetglas que, en cierta ocasión, hablando León XIII de León Hrmel, dijo que era preciso que los Harmel se multiplicasen ¹⁶. Justo y merecido elogio a este patrono que contribuyó poderosamente a la dignificación de la familia.

Pío XI aludiendo a las Cajas de Compensación dice: «No será aquí inoportuno dar la merecida alabanza a cuantos con sapientísimo y utilísimo consejo han experimentado e intentado diversos medios para acomodar la remuneración del trabajo a las cargas de la familia, de manera que el aumento de las cargas corresponda al aumento del salario, y aún, si fuese menester, para atender a las necesidades extraordinarias» ¹⁷.

FUNCIONAMIENTO Y FINALIDAD DE LAS CAJAS DE COMPENSACION. — Para seguir ciñiéndose al fin propuesto en este trabajo, haré solamente una somera descripción de las mismas.

Varios patronos de la misma industria realizan un convenio con éstas o parecidas cláusulas: a) Cada uno de ellos deposita en una caja común a los patronos de la misma industria un tanto por ciento mensual, teniendo en cuenta solamente el número de obreros de su fábrica; luego se prescinde del número de obreros casados; b) De esa caja común se extrae un tanto por ciento para repartir entre los obreros casados de sus fábricas, en atención al número de hijos que tengan. Así se evita que el patrono prefiera solamente a los solteros.

Las Cajas de Compensación son alimentadas por la contribución de los patronos solamente, teniendo el carácter de mutualidad patronal, o por los patronos, trabajadores y el Estado, teniendo el carácter de servicio social.

¹⁶ QUETGLAS GAYÁ, *El Salario Familiar*, 2.^a Edición, pág. 50.

¹⁷ Pío XI, *Enc. Q. A.*, pág. 478, n. 32.

Siendo su origen de iniciativa privada, gracias a sus ventajas y beneficios, en muchas partes el Estado las protege, regula y hace obligatorias.

Deseamos cada vez más su difusión, auspiciada por el Estado.

Su organización es admirable. Tienen sus reglamentos que, entre otras cosas, fijan la escala progresiva de la cantidad que el obrero recibe por cada hijo, establecen la edad máxima del hijo, y la base del salario del padre, todo lo cual le da derecho a un subsidio familiar. También están previstos los casos de interrupción del trabajo por accidente que incapacite al obrero temporal o permanentemente, el caso de muerte del obrero, etc.

Además, las Cajas de Compensación proporcionan a los padres muchas obras y servicios sociales complementarios, como las primas prenatales concedidas a la esposa próxima a ser madre, las primas de nacimiento, primas de lactancia en los primeros meses de la criatura, obras de protección al niño, como dispensarios, hospitales, escuelas del hogar, colonias de vacaciones, etc.

Quien desee tener un conocimiento más amplio del funcionamiento, finalidad, datos demográficos y estadísticos, etc., de las Cajas de Compensación, puede consultar la obra didáctica del Dr. Valsecchi, «Silabario Social» (tomo II, cap. XXIII); el «Salario Familiar» de Quetglas (Parte Práctica); y el «Salario Familiar» de M. Fernández Pousa (Cuarta Parte).

FUNDAMENTO Y JUSTICIA DEL SALARIO FAMILIAR RELATIVO O DE LAS ASIGNACIONES FAMILIARES. — Estas tienen como causa y fundamento el gran bien y el servicio social que los padres de familia prestan a toda la sociedad.

La sociedad debe, pues, aquilatar el mérito real del que acepta las pesadas cargas de la familia y el servicio que brinda a todo el cuerpo social; de lo cual se desprende la obligación de ayudar a subvenir las necesidades del padre de familia numerosa.

De estas afirmaciones fluye como conclusión, que la *justicia social* exige que se otorgue al obrero este salario familiar relativo.

Si se traduce a la realidad la doctrina hasta aquí expuesta,

y si el salario mínimo recibido por el trabajador es el familiar absoluto, entonces las asignaciones familiares sólo corresponden a las familias numerosas, a partir por ejemplo del cuarto hijo, y esto por justicia social. Es de este parecer el Dr. Valsecchi. En este punto tan importante cabe citar a P. Virton, que en su artículo «Origine et Finalité des Allocations familiales», aparecido en la Revista «Travaux de l'Action Populaire», afirma también que las alocaciones familiares se deben por justicia. Copiamos solamente algunos párrafos dignos de tenerse en cuenta por el peso de sus razones y por el servicio y mérito que concede al padre de familia.

«No se trata —dice— de una solidaridad de clase, de una sensibilidad del vecino que comparte de la consideración de «pobres padres de familia, que han tenido la desgracia de tener hijos»; se trata de la *consagración legal del servicio* prestado al país por las familias; servicio que, por la consiguiente participación de las funciones y de la división de los cargos, debe ser ahora más que nunca tomado en consideración por todo el grupo social»

En otro lugar dice: «El hombre que trabaja, en cualquier oficio que sea, no trabaja solamente para sí y para los suyos, sino que, ejerciendo su actividad, enriquece a su país y trabaja por la transformación del mundo. Parece que ahora tocamos el nudo de la cuestión. Toda actividad útil es a la vez individual, familiar y social; porque cada hombre, ser individual, lleva en sí mismo, al menos virtualmente, una orientación familiar y social»¹⁸.

DIFICULTAD PRACTICA. — Atendidas las actuales circunstancias económicas del mundo actual, no pueden aplicarse a la realidad concreta los principios del salario familiar absoluto a causa del predominio y generalización de remunerar al trabajador con un salario equivalente al individual.

Estas condiciones económicas en que vivimos han dado pie a Quetglas para impugnar la doctrina del salario familiar absoluto, cuya aplicación, según él, ni es posible económicamente, ni es justa (Cf. el artículo citado, en la Revista «Fomento Social»).

La doctrina social de la Iglesia nos da sus principios y nor-

¹⁸ P. VIRTON, Revista «Travaux de l'Action Populaire», Juillet-Août, 1948, París, pág. 521 y 524.

mas que deben regir el mundo económico y social, pero que también deben adaptarse a las diversas circunstancias de la vida.

Por esta razón seguimos en la actualidad la solución práctica, ideada por Valsecchi, cuyo contenido es el siguiente: «Mientras se forjan las futuras reformas de estructura del moderno régimen económico-social, reclamadas con tanto vigor por el Papa Pío XI, conviene, es oportuno, es sabio dar entre tanto un *primer paso* hacia una más justa remuneración del trabajador, estableciendo desde ahora el sistema de las ASIGNACIONES FAMILIARES, aun sin la base del salario familiar absoluto. Con esto se consigue integrar el actual salario individual con *adecuadas asignaciones familiares*, comenzando su pago desde el primer hijo (como el actual estado de cosas lo impone), y no desde el cuarto (como lo demandaría el sistema del salario familiar completo)»¹⁹.

La fórmula de este sistema transitorio coincide con el salario mínimo para un trabajador con cargas familiares, propuesto por Quetglas, y que se compone de:

1.º — El salario directo que reciba de su patrono y que consistirá en la cantidad suficiente para el sustento de él y de su esposa (o sea el salario mínimo para el obrero sin cargas); 2.º, En un subsidio familiar que cobrará para cada hijo que tenga, inhábil para el trabajo, a partir del primero; 3.º, En las prestaciones de los seguros sociales para él y su familia; 4.º, En las prestaciones de seguro de viudedad y orfandad, que percibirán su viuda y huérfanos en caso de fallecimiento del obrero, cabeza y sostén de la familia²⁰.

CONCLUSION. — Si examinamos atentamente la doctrina del salario familiar a la luz de las Encíclicas Sociales, nos vemos obligados a concluir que el obrero debe recibir como remuneración de su trabajo un salario mínimo familiar, el cual ha de ir en aumento según el trabajo realizado y las necesidades y cargas de familia. De esta suerte se coordinan estas dos fórmulas tan frecuentemente repetidas: «A igual trabajo, igual salario», y «A cada uno según sus necesidades».

¹⁹ FRANCISCO VALSECCHI, *Silabario Social*, tomo II, Bs. As., 1943, pág. 248.

²⁰ BARTOLOMÉ QUETGLAS GAYÁ, *Revista Fomento Social*, ant. citada, pág. 169.

LA JUSTICIA DEL SALARIO FAMILIAR EN LAS ENCICLICAS SOCIALES

Después de haber visto anteriormente las enseñanzas de los Papas acerca de la obligación del salario familiar, ¿podemos servirnos de las mismas para establecer y concretar el título por el cual se debe dicho salario a los trabajadores? En este capítulo y en el siguiente nos referiremos exclusivamente al salario familiar absoluto.

Dedicamos, pues, todos nuestros esfuerzos a examinar los textos pontificios que se refieren a este asunto, añadiendo como un complemento algunas opiniones de sociólogos y moralistas.

EXPOSICION DOCTRINAL DE LOS TEXTOS PONTIFICIOS

ENCICLICA *RERUM NOVARUM*. — Como expusimos antes, León XIII en esta Encíclica sólo habla de una manera indirecta e implícita sobre la obligación del salario familiar; de aquí no puede deducirse el título por el cual es debido.

Podemos, pues, afirmar que León XIII no emitió ningún juicio explícito acerca de la obligación del salario familiar, ni mucho menos de la clase de justicia por la cual es debido. Quizás por las circunstancias del momento y del estado de los espíritus, quizás porque el problema no se encontraba maduro, omitió deliberadamente esta cuestión, dejando a los autores el estudio y el mejor entendimiento del problema, que sería resuelto y dado a luz por Pío XI.

ENCICLICA *CASTI CONNUBII*. — El Papa Pío XI en esta encíclica sobre el matrimonio cristiano habla explícitamente del salario familiar: «Para lo cual hay que trabajar, en primer término, con todo empeño a fin de que la sociedad civil, como sabiamente dispuso nuestro predecesor León XIII, establezca un régimen económico y social en el que los padres de familia puedan ganar y granjearse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos, según su clase y condición; pues «el que trabaja merece su recompensa». Negar ésta o dis-

minuirla más de lo debido, es grande injusticia, y según las Sagradas Escrituras, un grandísimo pecado; como tampoco es lícito establecer salarios tan mezquinos que, atendidas las circunstancias, no sean suficientes para alimentar a la familia»²¹.

El texto original latino de la última parte en A. A. S. dice: «Hanc (mercedem) negare aut aequo minorem facere gravis injustitia est et a Sacris Litteris inter maxima ponitur peccata; neque fas est mercedes statui tan tenues, quae, pro rerum conditionibus, alendae sint impares»²².

Advirtamos lo siguiente: En el texto citado se dejan entrever estas cláusulas: a) que es grande injusticia negar o disminuir más de lo debido la recompensa (familiar) al que trabaja; b) no es lícito establecer salarios inferiores al familiar.

En una y otra cláusula el pensamiento del Papa es uno y el mismo: señalar solamente la obligación de pagar el salario familiar, haciendo notar que se quebranta la justicia y se obra ilícitamente cuando se lo niega, o se establecen salarios insuficientes para la sustentación de la familia.

Por lo tanto, parece no ser exacta la interpretación de Noguér²³, que descubre dos cosas distintas en aquel texto: una, la falta de justicia conmutativa por la negación o disminución del salario más de lo debido; y otra, la ilicitud de establecer salarios inferiores al familiar.

Convenimos en que *fas* significa lo lícito, mas no necesariamente lo justo; pero discrepamos al desenvolver el pensamiento del Papa, que en esta Encíclica no se proponga determinar el género de virtud por el que es debido el salario familiar, sino sólo recomendar y recalcar la obligación de pagarlo, siendo injusta e ilícita su defraudación. En sus nuevas Encíclicas irá concretando cada vez más la justicia del salario, hasta dar lugar a la conclusión que expondré más adelante.

ENCICLICA *QUADRAGESIMO ANNO*. — Pío XI expone aquí la doctrina del salario familiar.

En primer lugar se refiere a la remuneración que deben recibir los padres de familia para poder atender a las necesidades

²¹ Pío XI, Enc. *Casti Connubii*, pág. 735, n. 72.

²² A. A. S., 31 de Dbre. de 1930, pág. 587.

²³ N. NOGUER, *Op. Cit.*, tomo 1, pág. 178.

ordinarias, y después añade: «Quod si in praesentibus rerum adiunctis non semper id praestari poterit, postulat justitia socialis, ut eae mutationes quamprimum inducantur, quibus cuivis adulto operario ejusmodi salaria firmentur» ²⁴.

«Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario» ²⁵.

De este párrafo en que se habla de la justicia social, algunos autores toman pie para afirmar que el salario familiar se debe solamente por justicia social.

Sí; afirmamos que se debe por justicia social; pero esto no impide que la obligación sea también requerida por justicia conmutativa; ya que una misma cosa puede ser imperada por una y otra virtud, si se la considera bajo diversos aspectos.

Así es como algunos han interpretado este pasaje de la Encíclica, diciendo que la justicia social obliga a la autoridad pública y a los demás miembros de la sociedad a remover los obstáculos y a crear reformas de la organización y estructura económica que permitan la remuneración del salario familiar; verificadas las cuales, ésta es debida por justicia conmutativa.

Juzgamos seguir el pensamiento del Papa, si concluimos con los dirigentes de la École Normale Sociale en esta forma:

1.º — En un estado de la sociedad en que la mayoría de la población vive exclusivamente de su salario, el salario familiar es debido ciertamente y sin condición por título de justicia social a todo trabajador, no sólo de hecho cargado de familia, sino a todo adulto, en pleno ejercicio del trabajo y llamado por la misma naturaleza a fundar una familia. Esta obligación cae sobre los responsables de hacerlo posible, si es que todavía no está impuesto. La enseñanza del Papa es formal en este punto.

2.º — En el mismo estado de la sociedad, el salario familiar es debido por justicia conmutativa, con la condición de que pre-exista un orden tal de la economía general, que permita pagar este salario en cada caso concreto. Sobre esta obligación de jus-

²⁴ A. A. S., Mayo 1931, pág. 2.000.

²⁵ Pio XI, Enc. Q. A., pág. 478, n. 32.

ticia conmutativa la Encíclica no dice nada, pero la dirección de su pensamiento va a hacerla admitir ²⁶.

ENCICLICA DIVINI REDEMPTORIS. — En esta Encíclica Pío XI va explicitando más y más la justicia del salario familiar. Al tratar el problema del orden económico-social, recuerda la obligación de estricta justicia de pagar el salario familiar: «In quibus litteris, etiam atque antiquissimam Ecclesiae doctrinam instanter persequentes de peculiari privatorum possessionum natura ad singulos et ad societatem quod attinet, distincte definiteque et humani laboris jura dignitatemque designavimus... et mercedem denique, quae opificibus *ex stricta justitia debetur*, sibi suaque familiae necessaria» ²⁷. «Además, insistiendo de nuevo sobre la doctrina secular de la Iglesia acerca del carácter individual y social de la propiedad privada, hemos precisado el derecho y la dignidad del trabajo..., el salario *debido en estricta justicia* al obrero para sí y para su familia» ²⁸.

En la misma Encíclica enseña los deberes de estricta justicia, y entre ellos señala el salario familiar: «At vero caritas hoc nomine gloriari non potest, nisi justitiae rationibus innitatur, ex Apostoli sententia: «Qui diligit proximum legem implevit»... Caritas, quae operarium *debita mercede* privat, non caritas est, sed vanum nomen et ficta species caritatis» ²⁹.

«Pero la caridad nunca será verdadera caridad, si no tiene siempre en cuenta la justicia. El Apóstol enseña que «quien ama al prójimo, ha cumplido la ley»... Una caridad que prive al obrero del salario al que tiene *estricto derecho*, no es caridad, sino un vano nombre y una vacía apariencia de caridad» ³⁰.

Que el Papa hable aquí del salario familiar no hay duda alguna, porque siempre trata el problema del salario bajo este aspecto.

Por otra parte, la justicia estricta de que hace mención siempre y con fundadas razones ha significado la justicia conmutativa.

Más abajo añade a los deberes de la justicia conmutativa los de la justicia social, incluyendo en éstos el salario familiar: «Pero

²⁶ ÉCOLE NORMALE SOCIALE, *Op. cit.*, pág. 174.

²⁷ Pío XI, *Enc. Divini Redemptoris*, pág. 536, n. 31.

²⁹ A. A. S., Marzo de 1937, pág. 91.

³⁰ Pío XI, *Enc. Divini Redemptoris*, pág. 544, n. 49.

no se puede decir que se haya satisfecho a la justicia social, si los obreros no tienen asegurado su propio sustento y el de sus familias con un salario proporcionado a este fin»³¹.

Los textos citados hacen explícita y definida la doctrina que sostenemos, a saber: el salario familiar se debe por justicia estricta (conmutativa) y por justicia social que demanda su cumplimiento en los casos concretos.

El Sumo Pontífice Pío XI, dadas las circunstancias y la ocasión propicia, declaró y precisó en su Encíclica contra el comunismo ateo aquella obligación por justicia conmutativa y social.

Pero, ¿cuál es la exigencia de la justicia conmutativa? ¿Cuál la de la justicia social? Estos dos interrogantes constituyen la materia por tratarse en el último capítulo.

OPINION DE LOS SOCIOLOGOS Y MORALISTAS

Desde la aparición de la Encíclica *Rerum Novarum*, y más aún, de la *Quadragesimo Anno*, los sociólogos, los tratadistas de Etica y los moralistas han estudiado con todo empeño, esfuerzo y en detalle la cuestión del salario familiar. Su opinión se divide al justificar el título por el que es debido el mismo.

¿Por qué título se debe el salario familiar absoluto? Unos dicen que por justicia conmutativa; otros, que por legal o social.

A continuación citaré a los autores principales de ambas opiniones por las razones y argumentos confirmativos, para poder juzgar imparcialmente, tanto de la autoridad de los autores, como del peso y fuerza de sus argumentos.

EL SALARIO FAMILIAR SE DEBE POR JUSTICIA CONMUTATIVA. — LLOVERA defiende el salario familiar colectivo (absoluto) como debido por justicia conmutativa. Al refutar al P. Antoine, que valúa el trabajo por la fuerza vital consumida, y ésta a su vez equivale a la subsistencia individual, guiado por la voz de la naturaleza y de la razón, añade: «Que la fuerza vital vale la subsistencia, no sólo del individuo, sino de una familia en condiciones normales». Tiene presente que esta fuerza vital es esencialmente algo humano, que comprende un elemento moral y social, y que es finalmente familiar, por cuan-

³¹ Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*, pág. 545, n. 51.

to que es el único medio que tiene el hombre de realizar el derecho que la misma naturaleza quiere que se use ³².

G. C. RUTTEN, para probar la obligación del salario familiar por justicia conmutativa, aduce cuatro argumentos, de los cuales por lo menos citaré el primero: «El Papa enseña que el salario debe permitir al obrero sobrio y honrado subvenir a su subsistencia. Pero uno de los elementos principales de esta subsistencia es precisamente la mantención de una familia, porque no puede negarse que la creación de un hogar constituye una de las necesidades naturales del hombre. El hombre tal como se nos presenta en la realidad no es un individuo aislado, sino el hombre-pareja...» ³³.

CATHREIN examina a la luz de la razón el título por el cual es debido el salario familiar. Sus argumentos prueban que es la justicia conmutativa la que lo reclama: «El salario del obrero, a lo menos en las condiciones ordinarias, ha de ser tan crecido, cuanto baste para que pueda vivir decorosamente con su familia... 1.º — La naturaleza no falta en lo necesario, pero faltaría si el obrero (dentro de los límites susodichos) no tuviera derecho a un salario suficiente para la familia. El obrero no tiene, por lo general, fuera del salario, otros ingresos con que procurarse lo necesario. Si con el salario no pudiera procurárselo, poco a poco habría de perecer con su familia; 2.º — La estimación común juzga insuficiente el salario, cuando por su cortedad no basta para sustentar con decoro a la familia» ³⁴.

A. VERMEERSCH es bastante claro y explícito en sus argumentos para probar la estimación de la recompensa debida por el trabajo. El segundo argumento, que más nos interesa, dice: «Pero la Divina Providencia ha puesto en el trabajo un valor mínimo intrínseco, por el cual se satisfaga el fin que por sí tiene destinado. Este fin es, que el hombre válido y dotado de pericia puede vivir decentemente según su condición y tener familia en su tiempo debido...» ³⁵.

H. NOLDIN se expresa así: «La justicia conmutativa exige que por el trabajo del obrero válido y adulto se pague un salario

³² LLOVERA, *Op. cit.*, pág. 231 y sig.

³³ G. C. RUTTEN, *Op. cit.*, pág. 94.

³⁴ CATHREIN, *Philosophia Moralis*, Barcelona, 1945, pág. 343.

³⁵ A. VERMEERSCH, *Summa Theologiae Moralis*, vol. II, 1928, pág. 463.

familiar... El justo salario de los obreros es aquél por el cual se compensa el valor que la Divina Providencia destinó al trabajo humano; mas este valor consiste en que sea (per se) suficiente para alimentar a la familia. Teniendo, pues, el obrero por naturaleza el derecho de contraer matrimonio, también tiene por naturaleza la obligación de sostener y alimentar a la familia...»³⁶.

Son de la misma opinión Pottier, Liberatore, E. Merckelbach, Marcelo del Niño Jesús, González Moral, Donat, Vila Creus, Valsecchi y otros.

EL SALARIO FAMILIAR SE DEBE POR JUSTICIA LEGAL O SOCIAL. — He aquí algunos de los que sostienen esta sentencia:

ANTOINE hace ver la diferencia entre el derecho de conservar la propia vida y el derecho de conservar la vida de la familia. Del derecho de trabajar nace el derecho a la subsistencia, necesario para el obrero, pero no le confiere derecho alguno respecto a la familia. El salario es el equivalente de las fuerzas y de la vida consumida por el obrero; la manutención de la familia no entra en la equivalencia objetiva entre el trabajo y el salario, que es el título de la justicia comutativa.

El contrato de salario mínimo es una ecuación que puede representarse así: FUERZA — TRABAJO = SUBSISTENCIA.

La fuerza-trabajo es solamente del individuo, mientras que la familia es un factor extraño a esta fuerza-trabajo; luego la subsistencia es necesariamente la del obrero individuo, y no la del obrero padre de familia.

Mas el bien común y el orden social exigen generalmente que el salario del trabajador baste para la manutención de la familia obrera³⁷.

J. FERRERES, a la pregunta cuarta: Si el salario familiar se debe a los obreros por justicia legal, responde afirmativamente. Y la razón es ésta: «Aprovecha mucho al bien público, si los obreros tienen de donde puedan formar a su tiempo una familia y alimentar y sostener a sus hijos»³⁸.

²⁶ H. NOLDIN, *Summa Theologiae Moralis*, vol. II, 1941, pág. 553.

³⁷ ANTOINE, *Curso de Economía Social*, tomo II, Madrid, pág. 369 y sgs.

³⁸ J. FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis*, tomo I, 1917, pág. 618.

GENICOT-SALMANS sostiene que la justicia legal o social exige que el salario debido al obrero sea el familiar. Prueba también su aserto por el bien común de la sociedad humana³⁹. Comparten esta opinión Arregui, Azpiazu, Quetglas, Severino Aznar y otros.

Después de esta enumeración de autores que estudian detenidamente la justicia del salario familiar, examinados y apreciados en su justo valor sus argumentos y razones, y guiado como hasta aquí lo he hecho por la luz de las Encíclicas Sociales, sin lugar a dudas y vacilaciones puedo exponer esta conclusión: *la obligación del salario familiar por justicia conmutativa es condicional y por justicia social es absoluta.*

* * *

LA OBLIGACION DEL SALARIO FAMILIAR POR JUSTICIA CONMUTATIVA ES CONDICIONAL, Y POR JUSTICIA SOCIAL ES ABSOLUTA

En el presente enunciado podemos notar dos partes: 1.^a La justicia conmutativa y la social exigen el salario familiar; 2.^a La obligación de la justicia conmutativa está condicionada a la situación de la empresa y al bien común.

La razón del primer aserto estriba en la relación inherente a la justicia conmutativa y social, que no se excluyen porque consideran la misma cosa bajo distinto objeto formal. Esto puede ilustrarse con un ejemplo propuesto por Vila Creus, haciendo notar que «la entrega del salario familiar, como obligación nacida del amor a los demás, es de caridad; como exigido por el bien social y por ser el trabajador miembro de la sociedad, es de justicia social, y como precio inherente al valor del trabajo, calculado según las exigencias naturales, es de justicia conmutativa»⁴⁰.

Mas esta obligación de justicia conmutativa, como queda indicado arriba, es condicional. ¿Cuándo urgirá su cumplimiento

³⁹ GENICOT-SALMANS, *Institutiones Theologiae Moralis*, Bs. As., pág. 559.

⁴⁰ VILA CREUS, *Op. cit.*, pág. 136.

to con carácter imperativo y absoluto? Respondemos con Nell-Breuning: «Tan pronto como los requisitos de la justicia social se han cumplido y el trabajo ha alcanzado realmente el valor al que tiene derecho, de acuerdo a las condiciones económicas, aparece automáticamente el deber del patrono de pagar los salarios familiares»⁴¹.

Como corolario de estas afirmaciones se deriva la obligación del Estado de intervenir en la vigilancia, dirección, fijación, etc., de los salarios, cumpliendo su función supletoria.

LA JUSTICIA CONMUTATIVA Y SOCIAL EXIGEN EL SALARIO FAMILIAR

La exigencia de la justicia conmutativa se apoya en un fundamento humano y natural; la de la justicia social, en un fundamento social; y ambas, a su vez, por conveniencia, se apoyan en un fundamento económico:

A) FUNDAMENTO HUMANO: *La misma naturaleza exige el salario familiar.* — La justicia conmutativa pide igualdad entre el salario y el trabajo realizado, pero atendiendo la personalidad y la necesidad del obrero que trabaja. Este trabajo no debe considerarse como realizado por un hombre tomado abstracta e individualmente, sino como un hombre tal cual existe en la realidad, o como debe existir, según lo ordenado por la naturaleza; es decir, un hombre padre de familia. Luego el salario debe ser suficiente para subvenir las necesidades del padre de familia.

La doctrina contenida en este argumento está fundada en las enseñanzas de León XIII que expone sabiamente los principios básicos acerca de los derechos y obligaciones del hombre impuestos por la misma naturaleza, es decir, por su Creador.

«Cuanto al elegir el género de vida, no hay duda que puede cada uno a su arbitrio escoger una de dos cosas: o seguir el consejo de Jesucristo, guardando virginidad, o ligarse con los vínculos del matrimonio. Ninguna ley humana puede quitar al hombre el derecho natural y primario que tiene a contraer ma-

⁴¹ NELL-BREUNING, *Op. cit.*, pág. 204.

trimonio, ni puede tampoco ley alguna humana poner en modo alguno límites a la causa principal del matrimonio cual la estableció la autoridad de Dios en el principio: Creced y multiplicaos... Ley es santísima de la naturaleza, que deba el padre de familia defender, alimentar y con todo género de cuidados atender a los hijos que engendró...»⁴².

Fijémonos atentamente: a) La naturaleza concede al hombre el derecho de fundar una familia. Ahora bien, el obrero que, fuera de sus fuerzas físicas, no tiene otros medios de fortuna (ésta es la condición de la mayoría de los obreros), impulsado por cierta necesidad, debería permanecer soltero y no podría formar una familia, si no recibiese el salario suficiente para cubrir las necesidades del hogar. Este estado de cosas contradice a la misma naturaleza que destinó al hombre en general al estado matrimonial.

Además, el matrimonio es el complemento necesario de la persona humana, querido también por la misma naturaleza para la conservación y perpetuidad de la especie humana. Para ello ha dotado al hombre de la facultad de procrear y la ingénita propensión al amor conyugal.

Solamente en el matrimonio se precave la perversión de costumbres y la ruptura de la inmoralidad.

El Papa Pío XI en su Encíclica sobre el matrimonio cristiano hace suyas las palabras de San Agustín, que brillantemente enumera aquellos bienes que trae consigo el matrimonio y por los cuales son buenas las nupcias: «La prole, la fidelidad y el sacramento... En la fidelidad se atiende a que, fuera del vínculo conyugal, no se unan con otro o con otra; en la prole, a que ésta se reciba con amor, se críe con benignidad y se eduque religiosamente; en el sacramento, a que el matrimonio no se disuelva, y a que el repudiado o repudiada no se una a otro ni aun por razón de la prole. Esta es una como regla del matrimonio, con la cual se embellece la fecundidad de la naturaleza y se reprime el desorden de la incontinencia»⁴³.

b) La naturaleza impone también al padre de familia el sagrado deber de alimentar y sostener a sus hijos.

⁴² LEÓN XIII, Enc. *Rerum Novarum*, pág. 421, nn. 9 y 10.

⁴³ PÍO XI, Enc. *Casti Connubii*, pág. 696, n. 8.

El trabajo, en las actuales circunstancias, es el medio de cumplir con esta obligación, es decir, la razón de ser del trabajo humano es dar al obrero lo suficiente para conservar su vida y la de sus hijos; de lo contrario, éstos perecerían carentes de pan, abrigo y todo lo necesario para la conservación de la especie humana.

J. Cafferata nos describe las consecuencias gravísimas que surgen de la imposibilidad de sostener a la familia por la escasez del salario. «¿Cómo ha de equilibrar el presupuesto —dice— un jefe de familia que recibe un sueldo mensual suficiente para un individuo, pero que debe además atender el presupuesto de la esposa y dos o más hijos?»

«Sin embargo, ésa es la situación de numerosas familias y la causa de que prosperen en el ambiente propagandas peligrosas y antinaturales, que encuentran campo propicio en hogares con una moral perturbada, que viven al margen de la miseria. Sin frenos morales, ante la perspectiva de la angustia económica, ha nacido el «horror al hijo» que asume proporciones alarmantes»⁴⁴.

Pero alguien objetará que nadie está obligado a casarse. Esto es verdad; pero el derecho nace de la misma naturaleza humana. El hombre puede usarlo o no. Si lo usa, adquiere, según determinación del Autor de la naturaleza, un derecho estricto al único medio de cumplir con la obligación correspondiente de sostener a la familia, a saber: el del trabajo equivalente a un salario familiar.

B) FUNDAMENTO SOCIAL: *El bien común pide el salario familiar.* — La justicia social mira directamente por el bien común de las clases sociales. Ahora bien, siendo la familia el fundamento de la sociedad, a ésta le importa y le interesa que aquélla pueda vivir decorosamente. ¿Cómo conseguirlo? ¿Por medio de la limosna? Si así fuese, se obraría contra la naturaleza que ha dotado al hombre de cualidades intelectuales y físicas para poder satisfacer sus necesidades por el trabajo y no mediante la liberalidad ajena, reservada solamente a casos extraordinarios.

Si se dejase a esa mayoría de familias sumidas en la miseria

⁴⁴ JUAN F. CAFFERATA, *En defensa de la familia*, Córdoba, 1945, pág. 164.

y el hambre, se perturbaría la vida normal de la sociedad y el bien común de todos, con graves trastornos, violencias, huelgas, etc.

Sólo queda el salario familiar como único medio de evitar estos escollos y de procurar el bienestar y tranquilidad de la familia y de la sociedad. Téngase en cuenta, además, que los padres de familia prestan grandes servicios a la sociedad y le preparan los futuros trabajadores que engrandecerán la industria nacional.

Estos servicios y méritos de la familia numerosa que cumple con las leyes divinas y humanas de propagar la especie, son puestos muy de relieve por J. CAFFERATA en estos términos: «Da por ello una prueba de su superioridad moral y de su responsabilidad dentro de la sociedad; que vive en la angustia económica a veces rayana en la miseria, por no eludir sagrados deberes, se ve precisada a llevar una existencia precaria; a malograr la educación de los hijos, a servir a veces de mofa, cuando debiera ser el ejemplo y la admiración de la sociedad»⁴⁵.

La autoridad pública y los miembros del organismo social deben esforzarse y trabajar para que se establezca un régimen económico-social que facilite el pago del salario familiar, como lo pide el bien común.

C) FUNDAMENTO ECONOMICO: *La prosperidad y estabilidad de la industria reclaman el salario familiar.* — Este es un argumento de conveniencia que responde a la obligación del salario familiar, por justicia conmutativa y social. El patrono ha de procurar que su industria sea cada vez más floreciente, mayor la cantidad de producción, y que sea estable y permanente. Para obtenerlo arregla y renueva sus máquinas e instalaciones, cuidando muchas veces más de ellas que de los beneficios reportados.

En realidad, cuando se trata del obrero (a quien el sistema liberal consideró como máquina-viviente), su cuidado y preocupación desaparece, invirtiendo así la jerarquía de los valores, estimando más los instrumentos de la fábrica que la persona humana, que realiza el trabajo con sus músculos, su inteligencia y su alma. Se impone, pues, lógicamente que a la necesidad de

⁴⁵ JUAN F. CAFFERATA, *Op. cit.*, pág. 167.

proveer al trabajo físico y a las fuerzas físicas del obrero responda la necesidad del salario familiar; porque la procreación, desarrollo y conservación de los hijos son necesarios para que la industria siga después en su producción y estabilidad.

Resumiendo, el salario familiar da lugar a la conservación, crecimiento y moralidad de la familia, célula vital de la sociedad.

LA OBLIGACION DEL SALARIO FAMILIAR POR JUSTICIA CONMUTATIVA ES CONDICIONAL

Esta obligación depende: 1.º de la situación de la empresa; 2.º de la necesidad del bien común.

LA SITUACION DE LA EMPRESA

Escuchemos a Pío XI que prevé estas circunstancias y dificultades reales de la vida económica, que no permiten siempre el pago del salario familiar:

«Para determinar la cuantía del salario, deben tenerse asimismo presentes las condiciones de la empresa y del empresario; sería injusto pedir salarios desmedidos que la empresa, sin grave ruina propia y consiguientemente de los obreros, no pudiera soportar. Pero no debe reputarse causa legítima para disminuir a los obreros el salario, la ganancia menor debida a negligencia, pereza y descuido en atender al progreso técnico y económico.

«Mas, si las empresas mismas no tienen entradas suficientes para poder pagar a los obreros un salario equitativo, porque o se ven oprimidas por cargas injustas, o se ven obligadas a vender sus productos a precios menores de lo justo, quienes de tal suerte las oprimen reos son de grave delito, ya que privan de su justa remuneración a los obreros que se ven obligados por la necesidad a aceptar un salario inferior al justo. Todos, obreros y directores, se esfuercen, con unión de fuerzas y voluntades, en superar los obstáculos y dificultades, y la autoridad pública no debe negarles su prudente intervención en obra tan salvadora. Mas, si el caso hubiese llegado al extremo, entonces habrá que deliberar si puede continuar la empresa, o si hay que atender a los obreros en alguna otra forma. En este

punto, verdaderamente gravísimo, conviene que exista una unión amigable y concordia cristiana entre obreros y directores y que sea verdaderamente eficaz»⁴⁶.

Según el texto citado, dos son principalmente las causas de la incapacidad de la empresa para abonar el salario familiar:

a) La negligencia y descuido de los patronos en atender al progreso técnico y económico de sus empresas. No siendo legítima esta causa, están obligados aquéllos a salir de su indolencia, modernizando los procedimientos de trabajo, las máquinas, etc., para hacer factible la remuneración del salario familiar.

b) Las empresas se ven oprimidas por cargas, por impuestos pesados, por la libre concurrencia del país (monopolios, trusts), y por la concurrencia extranjera, etc. En estos casos no puede exigirse la obligación del salario familiar; pero quienes oprimen de tal suerte las industrias, reos son de graves delitos, ya que privan a los obreros de su justa remuneración.

Se impone, pues, una reforma en la estructura y funcionamiento de la vida industrial del país, y acuerdos internacionales para reglamentar los cambios, producción, etc.

El Papa con agudo ingenio prevé hasta los extremos a que puede llegar la empresa, y prepara el remedio oportuno, insistiendo nuevamente en la unión de voluntades de patronos y obreros, que se llevará a cabo por medio de las organizaciones profesionales, sindicatos y comisiones paritarias.

También se requiere la prudente intervención del Estado, para coordinar los intereses de las empresas con los de los trabajadores y con las necesidades del bien común.

LA NECESIDAD DEL BIEN COMUN

En el orden económico-social siempre debe tenerse en cuenta este punto de vista: el bien común.

La determinación del salario tiene su repercusión en la economía general y en las necesidades del bien común de los individuos. Por eso, el Sumo Pontífice da normas y orientaciones, sin perder de vista este punto tan importante.

«Finalmente —dice Pío XI— la cuantía del salario debe

⁴⁶ Pío XI, Enc. *Q. A.*, pág. 478, n. 33.

atemperarse al bien público económico. Ya hemos expuesto más arriba cuánto ayuda a este bien común el que los obreros y empleados lleguen a reunir poco a poco un modesto capital, mediante el ahorro de alguna parte de su salario, después de cubiertos los gastos necesarios. Pero tampoco debe desatenderse otro punto, quizás de no menor importancia y en nuestros días muy necesario, a saber, que se ofrezca oportunidad de trabajar a los que pueden y quieren trabajar. Esto depende no poco de la fijación de los salarios, la cual, así como ayuda cuando se encierra dentro de los justos límites, así, por el contrario, es un obstáculo cuando los sobrepasa. ¿Quién no sabe que los salarios demasiado reducidos o excesivamente elevados han sido la causa de que los obreros quedaran sin tener trabajo? Este mal, que se ha desarrollado principalmente en los días de nuestro pontificado, ha perjudicado a muchos, ha arrojado a los obreros a la miseria y a duras pruebas, ha arruinado la prosperidad de las naciones y puesto en peligro el orden público, la paz, y la tranquilidad de todo el orbe de la tierra. Contrario es, pues, a la justicia social, disminuir o aumentar indebidamente los salarios de los obreros para obtener mayores ganancias personales, sin atender al bien común».

«La misma justicia demanda que con el común sentir y querer, en cuanto es posible, los salarios se regulen de manera que los más puedan emplear su trabajo y obtener los bienes convenientes para el sostenimiento de la vida»⁴⁷.

Detengámonos solamente en aquel pasaje en que el Papa habla de las consecuencias provenientes de los salarios demasiado bajos o demasiado altos.

La realidad de la vida nos enseña los males causados por los salarios insuficientes e injustos: disminuye la capacidad de compra por parte de los obreros, que por su mayor número son los grandes consumidores, la industria se ve obligada a disminuir primero la producción y después el paro de la misma; teniendo como efecto el paro obrero, el descontento, la miseria, las huelgas, en una palabra, la perturbación del orden social.

También la misma realidad de la vida nos demuestra que los salarios demasiado elevados tienen sus desventajas funes-

⁴⁷ Pío XI, Enc. *Q. A.*, pág. 478, n. 34.

tas. En primer término, por los jornales subidos se aumenta el costo de los productos con el consiguiente encarecimiento general de la vida.

De aquí proviene la acumulación forzada de los productos, sobre todo de los de primera necesidad, y la disminución de la exportación. El resultado es el mismo que en el caso anterior: la desocupación, la miseria, las huelgas, etc. Al obrero no le conviene ganar cada vez más, sino que los productos, principalmente los de primera necesidad, cuesten cada vez menos; o lo que es lo mismo, que su jornal ganado tenga mayor capacidad adquisitiva.

El Papa sigue tratando en este magnífico y completo estudio del salario otros aspectos del mismo que contribuyen al establecimiento del orden económico social, que deben ser tenidos en cuenta por los seguidores de las ciencias económico-políticas.

INTERVENCION SUPLETORIA DEL ESTADO

Documentos pontificios. — Al estudiar las Encíclicas Sociales en lo referente a la intervención del Estado en la cuestión del trabajo y fijación del salario, no podemos menos de admirar la sabiduría y la prudencia de los Papas.

LEÓN XIII señala las limitaciones del Estado en la determinación del salario en estos términos: «Pero en éstos y semejantes casos (el justo salario), como en cuanto se trata de determinar cuántas horas habrá de durar el trabajo en cada una de las industrias y oficios, qué medios se habrán de emplear para mirar por la salud, especialmente en los talleres y fábricas; para que no se entrometa en esto demasiado la autoridad, lo mejor será reservar la decisión de estas cuestiones a las corporaciones de que hablaremos más abajo, o tentar otro camino para poner en salvo, como es justo, los derechos de los jornaleros, acudiendo el Estado, si la cosa lo demandare, con su amparo y auxilio»⁴⁸.

Por su parte, Pío XI declara y amplía magistralmente el pensamiento de León XIII pudiendo decir: «Lo que hemos dicho hasta ahora sobre el reparto equitativo de los bienes y el justo

⁴⁸ LEÓN XIII, Enc. *R. N.*, pág. 442, n. 34.

salario, se refiere principalmente a las personas particulares y sólo indirectamente al orden social, principal objeto de los cuidados y pensamientos de nuestro predecesor León XIII, que tanto hizo por restaurarlo en conformidad con los principios de la sana filosofía y por perfeccionarlo según las normas altísimas de la ley evangélica... Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, que de otro modo le serían de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella sola corresponde ya que sólo ella puede realizarlo, a saber, dirigir, vigilar, urgir y castigar, según los casos y la necesidad lo exijan. Por tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función «supletiva» del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del Estado»⁴⁹.

Finalmente, Pío XII confirma en forma irrefutable los principios y directivas de sus antecesores con estas palabras: «En la estructura general del trabajo, para estimular el mismo y el desenvolvimiento responsable de todas las energías físicas y espirituales de los individuos y de su libre organización, se abre un amplio campo de acción en el cual puede intervenir la autoridad pública con su actividad integrante y coordinante, ejercida primeramente por medio de las corporaciones locales y profesionales, y finalmente en la actividad del Estado mismo, cuya más alta autoridad moderadora y social tiene el importante deber de evitar las dislocaciones del equilibrio económico y la divergencia de los intereses encontrados tanto individuales como colectivos»⁵⁰.

PRINCIPIOS DIRECTIVOS ACERCA DE LA FUNCIÓN DEL ESTADO. — De la exposición hecha del pensamiento de los Papas, fluye como principio que el Estado no debe intervenir en forma directa para fijar por ley el salario de los trabajadores. No es de su competencia. Y esto se expli-

⁴⁹ Pío XI, *Enc. Q. A.*, pág. 479 y sig., n. 35.

⁵⁰ Pío XII, *Alocución de Pentecostés de 1941*, Colección Sendero, pág. 7.

ca fácilmente: los funcionarios públicos no conocen las innumerables diferencias causadas por los tiempos, lugares, condiciones de la ciudad y del campo, estado de las industrias, costo de vida, etc. Existe, pues, una imposibilidad moral de adoptar una medida uniforme y obligatoria.

Por otro lado, en caso de crisis general o de estancamiento de algún negocio, el industrial, como no puede bajar los salarios, se vería obligado a clausurar su empresa, dejando a los obreros sin trabajo.

Para salvar estas y otras dificultades, en la fijación del salario deben intervenir las partes interesadas: empleadores y empleados, lo cual se realiza por medio de los sindicatos, las comisiones paritarias, las organizaciones profesionales, etc. En esto es terminante y clara la doctrina pontificia.

Las comisiones paritarias, que constan de igual número de representantes de las asociaciones profesionales de empleadores y empleados, tienen como finalidad —como enseña Valsecchi— llegar a un acuerdo, denominado contrato colectivo de trabajo, en el cual se establecen, entre otras condiciones, los salarios de las distintas categorías de los trabajadores de una determinada profesión y de una determinada región, discutiendo libremente ante todo las condiciones de trabajo, teniendo en cuenta los derechos de las partes interesadas⁵¹.

Siendo de suma importancia y necesidad la constitución de las corporaciones y sindicatos, la posición del Estado frente a ellos no debe ser la del indiferentismo, ni mucho menos la del absorcionismo, sino que debe fomentarlos y protegerlos, a fin de que cumplan con su misma finalidad natural, y dictar leyes para que se traduzcan a la vida real sus acuerdos y decisiones, conforme lo exige el bien común.

Por otra parte, al Estado le corresponde un papel indirecto en la fijación del justo salario; así, por ejemplo, debe contribuir a su mejoramiento por medios indirectos, como son la disminución de los impuestos que gravan de algún modo a los productos de primera necesidad, la vigilancia en limitar los excesos de la competencia, etc.

No puede negarse que el Estado sólo puede intervenir directamente en la determinación del salario mínimo, cumpliendo

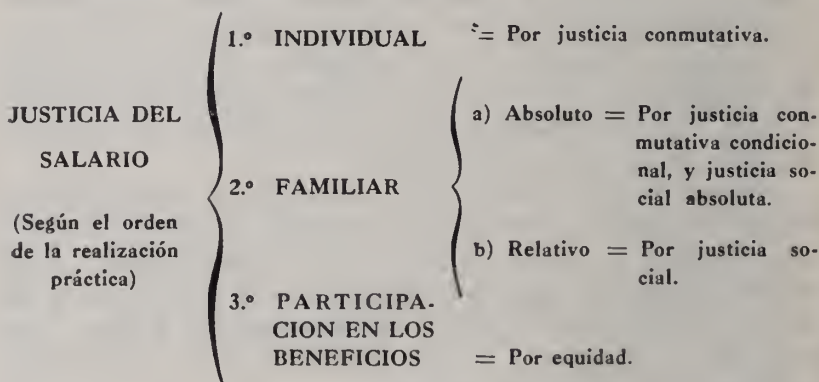
¹ FRANCISCO VALSECCHI, *Op. cit.*, pág. 221.

así su función supletiva, cuando en determinado lugar o tiempo se cometen injusticias palmarias e irritantes, pagándose salarios insuficientes, y las corporaciones profesionales y sindicatos, o por su reciente iniciación, o por su desorganización, no llenan su finalidad natural explicada más arriba.

Si la autoridad pública y los legisladores tuviesen en sus manos las Encíclicas Sociales, ciertamente se obtendría un mejor orden económico social, y un mayor bienestar y tranquilidad en los pueblos y naciones.

EXPOSICION SINOPTICA DE LA JUSTIFICACION DEL SALARIO

A la luz de las Encíclicas Sociales y del estudio de los autores, exponemos la clase de justicia que obliga a la remuneración del salario en sus diversos aspectos:



CONCLUSION

Después de haber examinado el problema del justo salario, siguiendo las enseñanzas luminosas de las Encíclicas Sociales y exponiendo paso a paso la evolución del pensamiento de los Papas acerca del mismo, nadie se atreverá a negar su importancia capital en la solución de la cuestión social.

Al ocuparnos en un capítulo de esta tesis del justo salario

individual, tuvimos la finalidad de exponer el valor del trabajo, debido a sus dos cualidades inherentes: personal y necesario, y que merecía una mínima remuneración correspondiente a estas cualidades, más abajo de la cual se cometía una injusticia.

Pero en el campo de la vida real, de la vida concreta, debe auspiciarse y defenderse la obligación de pagarse al trabajador un salario mínimo familiar, como exigencia de la misma naturaleza del hombre. Además, se debe fomentar y proteger a la familia numerosa por medio de las asignaciones familiares y de toda clase de ayuda social. Si el liberalismo individualista mira solamente por el bien del individuo, y el socialismo y el comunismo solamente por el bien común de la sociedad, la doctrina social católica tiende tanto al bien individual como al bien común; y todo esto en orden al afianzamiento de la familia, base y célula vital de la sociedad. El individuo y la sociedad existen para la familia, y los tres en último término para Dios.

Por otra parte, para respetar la dignidad del trabajador, para reprimir la lucha de clases y obtener la paz social, se requiere una más justa y una más equitativa distribución de los beneficios entre el capital y el trabajo. En muchas partes se están confeccionando proyectos sobre la participación de los trabajadores en las utilidades de la empresa que deben servir de base y de norma a una nueva legislación del trabajo y del salario.

Los principios directivos de las Encíclicas Sociales tendrán su feliz realización, cuando la sociedad haya alcanzado una organización y estructura que correspondan mejor a las exigencias naturales del hombre. Para conseguirlo, están obligados a trabajar sin escatimar esfuerzo alguno la autoridad pública, los legisladores, las entidades económico-sociales, los patronos y obreros, los peritos en economía política y todos los miembros de la sociedad.

Conforme a las enseñanzas del Doctor Angélico, los bienes exteriores son necesarios para practicar la virtud. Si el obrero carece de un mínimo de comodidades, si siente sus miserias y sus necesidades materiales, vivirá preocupado por remediarlas, se afanará por conseguir un bienestar mejor para el cuerpo, y poco a poco se irá materializando y apartándose de Dios y de la moralidad.

Si es necesario un bienestar mínimo material, éste debe te-

ner y apoyarse en un fundamento moral. La cuestión social, el desequilibrio reinante, no se remedia solamente con el aumento de salarios, con la concesión de un salario mínimo familiar, con la participación en los beneficios, etc.; además, hay que moralizar al trabajador.

La experiencia de todos los días enseña que, aunque los obreros con menos trabajo obtengan un mayor salario, si están privados de la religión y de la moral seguirán viviendo en deplorable miseria y en nada se remediará el problema social.

Es necesario, pues, el cumplimiento de sus deberes por parte de los patronos, que deben preocuparse por la rehabilitación espiritual de los obreros, y por parte de éstos, que han de orientarse hacia la espiritualidad de la vida, vivir y practicar la religión, moderar el lujo y el derroche del dinero y formarse en el espíritu del ahorro, para poder cumplir con el fin primario del matrimonio: la procreación y educación de los hijos.

Hace más de cincuenta años que el inmortal León XIII enseñó que el mejoramiento de la condición de los obreros depende de la restauración de las buenas costumbres; y Pío XI, siguiendo la antorcha de su antecesor, señala que la restauración social radica en la renovación profunda del espíritu cristiano y en el cumplimiento de los preceptos evangélicos, de los que se han apartado los comunistas.

Como uno de los fines de este trabajo ha sido el conocer y hacer conocer y practicar la doctrina contenida en las Encíclicas Sociales, antes de poner fin al mismo, deben quedar grabados con caracteres indelebles el pensamiento y el deseo de los Papas León XIII, Pío XI y Pío XII, a saber: que el reinado de la justicia vivificada por la caridad traerá consigo la paz individual, familiar y social.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

DOCUMENTOS PONTIFICIOS:

A.A.S. — N^{os}. Dic. de 1930; Mayo de 1931; Marzo de 1937.

LEÓN XIII. — Encíclica *Rerum Novarum*, Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias, Buenos Aires, 1946.

Pío XI. — Encíclica *Casti Connubii*, id.

Pío XI. — Encíclica *Quadragesimo anno*, id.

Pío XI. — Encíclica *Divini Redemptoris*, id.

Pío XII. — Encíclica *Sertum Laetitiae*, publicada en el libro «El Papa Habla», de Charles Ronckin, México, D.F.

Pío XII. — *Alocución de Navidad de 1942*, Colección «Sendero».

AUTORES:

ANTOINE CH., S. I. — *Curso de economía Social*, Madrid.

ARISTÓTELES. — *La Política*.

ARRESE, JOSÉ LUIS DE. — *Capitalismo, Comunismo, Cristianismo*, Madrid, 1947.

AZNAR EMBID, SEVERINO. — *La abolición del Salario*, Bs. As.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I. — *Orientaciones cristianas del fuero del Trabajo*, Burgos, 1939.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I. — *Problemas sociales de actualidad*, Madrid.

BIEDERLACK, JOSÉ, S. I. — *La cuestión social*, Burgos, 1908.

BUREAU, PAUL. — *Asociación del Obrero a las ganancias del Patrono* (Ciencia y Acción), Madrid.

CAFFERATA, JUAN F. — *En defensa de la familia*, Córdoba (R. Argentina), 1945.

CATHREIN, S. I. — *Philosophia Moralis*, Barcelona, 1945.

DANA MONTAÑO, SALVADOR. — *Justicia Social y Reforma Constitucional*, Santa Fe, 1948.

FALLON, VALERE. — *Principes d'économie sociale*, 1929.

FERRERES, S. I. — *Compendium Theologiae Moralis*, Vol. 1, 1917.

GARIGUET, L. — *Le Salaire*, Paris, 1907.

GÉNICOT-SALMANS, S. I. — *Institutiones Theologiae Moralis*, Bs. As.

GUITARD, E., S. I. — *La Iglesia y el Obrero*, Barcelona, 1915.

HAESSE, JHOANNES. — *Le Travail*, Paris, 1933.

HERRERA ORIA, ANGEL. — *Concepto de la Justicia social*, Granada, 1945.

LIBERATORE, MATEO, S. I. — *Economía Política*.

- LLOVERA, JOSÉ M. — *Tratado elemental de Sociología cristiana*, Barcelona, 1924.
- MARCELO DEL NIÑO JESÚS, O. C. — *La cuestión social en las Encíclicas «Rerum Novarum» y «Quadragesimo anno»*, Madrid, 1933.
- MEINVIELLE, JULIO. — *Concepción católica de la economía*, Bs. As., 1936.
- MARX, CARLOS. — *El Capital*, Bs. As., 1947.
- MOYANO LLERENA, CARLOS. — *El fracaso del trabajo asalariado*, Bs. As., 1948.
- NELL BREUNING, OSWALD VON, S. I. — *La Reorganización de la economía social*, Bs. As., 1946.
- NOGUER, NARCISO, S. I. — *La Encíclica «Quadragesimo anno»*, Madrid.
- NOLDIN, H., S. I. — *Summa Theologiae Moralis*, Vol. II, 1941.
- PLATÓN. — *La República*.
- QUETGLAS GAYÁ, BARTOLOMÉ, PBRO. — *El Salario familiar*, 2.^a edic., Mallorca.
- ROCHA, MANUEL. — *Trabajo y Salario*, Bs. As.
- RUTTEN, G. C., O. P. — *Doctrina social de Iglesia*, Bs. As.
- SANTO TOMÁS. — *Summa Theologica*.
- SANTO TOMÁS. — *Summa Contra Gentes*.
- VALSECCHI, FRANCISCO. — *Silabario Social*, Bs. As., 1943.
- VERMEERSCH, ARTURO, S. I. — *Summa Theologiae Moralis*, Vol. II, 1929.
- VILA CREUS, PEDRO, S. I. — *Manual de Orientaciones sociales*, Bs. As.
- CÓDIGO SOCIAL DE MALINAS, Bs. As., 1937.
- ÉCOLE NORMALE SOCIALE. — *L'Encyclique «Quadragesimo Anno»*, París, 1937.
- Habla Salazar*. — Algunos extractos de sus discursos y notas oficiales, Lisboa.

REVISTAS:

- La Civiltà Cattolica*, Marzo, 1949.
- F. E. C.*, Marzo de 1949, México.
- Fomento Social*, abril y junio de 1949, Madrid.
- Stromata*, Vol. I, Bs. As., 1938.
- Travaux de l'Action Populaire*, Juillet-Août, 1948, París.

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION, SEGUN SUAREZ

Por JUAN ROSANAS, S. I. — San Miguel.

Santo Tomás hace depender de la solución de este problema la doctrina sobre el entendimiento agente y la de que nuestro entendimiento aprehende el universal antes que el singular. La sentencia del santo Doctor nos hace entender el axioma: *La condición de la inteligibilidad es la inmaterialidad*, no en el sentido que sola la facultad espiritual es capaz de entender, sino que además se requiere, asimismo, la inmaterialidad del objeto, vale decir, la abstracción de la forma de la materia individual en que es recibida. Por fin, la solución del Angélico influye en su sentencia sobre la compenetración y replicación circunscriptivas de los cuerpos. Es, pues, el principio de individuación uno de aquellos principios fundamentales, propios de un sistema determinado, del cual lógicamente se derivan muchas otras sentencias. Vale, pues, la pena examinarlo detenidamente.

Después de referir su historia, haremos la crítica de las sentencias menos probables y expondremos la sentencia del Eximio Doctor.

I

HISTORIA DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

1. — *Platón y Aristóteles*

Para *Platón* (427-347) la materia es algo indeterminado, informe, ilimitado, es el espacio vacío en que se producen las cosas. Es más bien no ente. Las ideas son subsistentes, determinadas e inmutables. Son propiamente entes. Las cosas sensibles son repereusiones de las ideas en la materia, sombras de las mismas en el espacio. Toda perfección procede de las ideas; la materia es una condición *sine qua non* de los cuerpos y por ello de la multiplicación de los entes de la misma especie, o según la misma forma. (Cf. L. de Raeymaecker, *Metaph. Gen.*, t. II, p. 347; Lovaina, 1935).

Aristóteles (384-322) admitió una verdadera multiplicación de las formas de la misma perfección. Para él cualquiera diferencia de la forma es una diferencia específica; por esto enseña que la materia es la razón de la multiplicación numérica de las cosas.

2. — *Los Arabes*

Avicena (980-1037) siguió a *Aristóteles*. Asimismo la individualidad del alma se originó de su unión con el cuerpo, porque es imposible que la naturaleza que no tiene materia se multiplique. Con todo, la individualidad del alma es intrínseca, de suerte que aun separada del cuerpo resta singular y distinta de las demás almas.

Averroes (1126-1198) también siguió a *Aristóteles*. La materia es la razón de la individuación, a saber, la materia en cuanto está en potencia pura para todas las formas sensibles, y en cuanto está sujeta a la extensión. Mas *Averroes* no explica claramente cómo la materia puede estar sometida a la extensión, que para él es un accidente, antes de recibir la forma. De todo lo cual *Averroes* concluye la necesidad del entendimiento humano, como quiera que el entendimiento espiritual no puede multiplicarse.

3. — *Los Escolásticos*

Alejandro de Halés (c. 1170-1245) dice que la materia es la razón de la multiplicación numérica en las sustancias materiales. Pero los accidentes aportan también su parte en la constitución del individuo. Como también los ángeles consten de materia espiritual, pueden darse y se dan muchos ángeles de la misma especie.

Para *S. Buenaventura* (1221-1274) la individuación no procede de la materia ni de la forma, sino de la actual unión de la materia con la forma. La individuación, pues, en las criaturas se origina de un doble principio; principalmente, pero no solamente, de la materia por cuya razón la forma se sitúa en el espacio y en el tiempo. También las almas y los ángeles, como tengan materia y forma, son individuos sólo distintos en el número.

S. Alberto Magno († 1280) sostiene que todos los seres creados se componen del *quod est* (sujeto) y del *quo est* (naturaleza), y que el sujeto individúa la naturaleza. En los cuerpos la materia es principio de individuación, no por razón de ser materia, sino más bien por razón de ser primer sujeto. Los apéndices de la materia, esto es, los accidentes, como el lugar, el tiempo y demás, son principios individuantes en cuanto nos manifiestan el sujeto material ya individualizado. Al principio creía que todos los ángeles se diferenciaban específicamente, más después juzgó que todos eran de una misma especie, porque este sentir era más conforme a la sentencia de los santos.

4. — *Santo Tomás*

Santo Tomás de Aquino († 1275) desde el principio defendió que la materia primera era el principio de individuación. En su explicación, empero, evolucionó. No como quiera la materia es principio de individuación, sino solamente la *materia signada*. Llama *materia signada* a la que tiene *ciertas dimensiones*, las cuales sobrevienen a la materia por razón de la forma de corporeidad.

Pronto, bajo el influjo de *Averroes*, aparece en el Santo Doc-

tor otra sentencia, la de la *materia signada* sujeta a dimensiones *indeterminadas*. (Cf. In Boet. de Trinit, q. 4, a. 2).

Desde la «Suma contra los Gentiles», *Sto. Tomás* abandona la sentencia de las dimensiones indeterminadas.

Notemos que *Sto. Tomás*, particularmente en sus comentarios a la *Metafísica* de *Aristóteles*, conoció más claramente la necesidad y las secuelas de su sentencia sobre la unidad de la forma substancial, la cual admitida es imposible que las disposiciones accidentales, cualesquiera que sean, preexistan en la materia antes que cualquiera forma substancial. De ahí que ningunas dimensiones ni determinadas ni indeterminadas, puesto que son accidentales, pueden darse en la materia *prima* anteriormente a su información.

Por esto hay que decir que la materia *prima*, como tal, es simplemente el principio de individuación. Aunque dos cuerpos por milagro ocupasen un mismo lugar, serían esencialmente distintos (Quodl. I, q. 10, a. 22).

Sin embargo, en algunos textos *Sto. Tomás* aun llama a la *cantidad dimensiva* cierto *principio de individuación*. Veamos en qué sentido. Según el santo Doctor, así como en las formas substanciales existe cierto orden lógico de prioridad, por ejemplo, la forma de corporeidad es lógicamente anterior a la forma vegetativa, así también en las formas accidentales las unas preceden lógicamente a las otras.

Esto supuesto, *Sto. Tomás* dice (3 q. 77, a. 2): «La primera disposición de la materia es la cantidad dimensiva». Por esto, como la materia *prima* es el primer sujeto de la forma substancial, así *la cantidad dimensiva en el orden accidental es el primer sujeto de los demás accidentes*; «por consiguiente, todos los otros accidentes se ordenan al sujeto (substancial) mediante la cantidad dimensiva». En realidad todos los accidentes se individualizan por la substancia.

Suprimida la substancia por intervención divina, como en la Eucaristía, los accidentes conservan la individualidad por su relación trascendental a la substancia cuyos son, como el alma separada permanece singular por su orden al cuerpo que tenía. Mas como los otros accidentes tengan a la cantidad, que es el primer sujeto en el orden accidental, por su sujeto inmediato, también se individualizan por este sujeto. De ahí que la *cantidad*

dimensiva tiene en sí misma cierta individuación, pues goza de dimensiones y de *cierta posición en el espacio*. Se ve cómo la *materia prima* es principio de individuación de las formas substanciales, y cómo la cantidad que ya es en sí individua es también cierto principio de individuación de las formas accidentales.

Sto. Tomás mismo dedujo las consecuencias de su teoría en orden a las almas humanas y a los ángeles. El alma humana no tiene *materia ex qua sit*, sin embargo es la forma de alguna materia, «y por consiguiente, según sea la división de la materia puede haber muchas almas de la misma especie» (1, q. 76, a. 2 ad 1). Como para *Sto. Tomás* los ángeles no constan de materia espiritual, no pueden multiplicarse dentro de la misma especie. «Como la esencia de los entes simples no se reciba en la materia, no puede darse en tales substancias una tal multiplicación. Y por ello, no pueden existir muchos individuos de la misma especie, sino que tantas especies se dan cuantos son los individuos». (*De Ente et Essentia*, c. 5).

5. — Controversias sobre el Tomismo

Esteban Tempier, obispo de París, condenó el 7 de mayo de 1277, 219 tesis, de las cuales algunas se referían a la sentencia tomística de la individuación. Por el mismo tiempo, *Roberto Kilwardby* y *Juan Peckam* dieron decretos semejantes.

Guillermo de Mara († 1285) O. F. M., discípulo de *S. Buenaventura*, en su «*Correctorium Fratris Thomae*», *Roger Bacon* († 1292), O. F. M., *Enrique de Gante* († 1293) y otros impugnaron esta doctrina tomista.

Sin embargo, desde el principio varios doctores siguieron más o menos a *Sto. Tomás* en esta cuestión. Tales fueron *Pedro de Tarantasia* († 1276), O. P., *Egidio de Roma* († 1316), O. Er. S. A., *Ricardo Clapwell* (c. 1285), O. P., *Bernardo de Auvernia* († post 1304), O. P., *Herveo Natal* († 1323), O. P., *Tomás Argentinese* († 1357), O. Er. S. A.

6. — Escuela Tomista

La contienda en la escuela tomista consistió en determinar cómo el principio de individuación fuese la *materia signada* por la cantidad.

Silvestre de Ferrara († 1528), O. P., creyó que la materia se individuaba por la cantidad actual: la materia es el principio de incomunicabilidad y la cantidad el principio de la multiplicación numérica. La cantidad es la condición de la individualidad de la substancia en cuanto que por razón de la cantidad la substancia está sujeta a las determinaciones del tiempo y del lugar.

Cayetano († 1534), O. P., juzgó que la materia era individua por su capacidad de *esta* cantidad. Esta capacidad no es otra cosa que la potencia receptiva de esta cantidad y no de otra.

Algunos siguieron al *Ferrariense*, pero los principales tomistas antiguos y modernos defienden la sentencia de *Cayetano*.

7. — Autores que niegan que la materia sea principio de individuación

Según *Enrique de Gante*, la materia y la cantidad no pueden ser la razón y causa de la individuación y de la distinción de los individuos en las cosas corporales. Los ángeles se distinguen, como individuos, por su existencia o subsistencia. La razón de su multiplicación no es su esencia, sino su *esse* que es propio de cada uno y que se distingue *secundum intentionem* de su esencia.

La causa eficiente de la individuación es Dios, pero sólo Dios sabe cuál sea esta diferencia de las subsistencias espirituales.

Después, Enrique expresa la individualidad por una doble negación: una *interna* y se opone a toda pluralidad, y otra *externa* y niega toda identidad.

Ricardo de Mediavilla († post 1294), O. F. M., también niega que la materia sea principio de individuación, porque las cosas se individualizan por toda su esencia que, en los entes compuestos, consta de materia y de forma.

Alejandro de Alejandría († 1314), O. F. M., dijo que el principio de individuación era la forma substancial concreta o existente.

F. Rogerio Marston († post 1298), O. F. M., quiere que el principio de individuación sea la forma.

Godofredo de las Fuentes († 1306) distingue en esta cuestión un principio substancial y un principio accidental. La forma substancial es el principio de individuación, esto es, el principio formal o la razón formal por la que un individuo formalmente se distingue, en las cosas materiales, de otro individuo. Así se diferencian en número substancial que resulta de la pluralidad de unidades substanciales, que son muchas formas substanciales de una misma especie. La cantidad es el principio de individuación accidental. Así se distinguen en número accidental que nace de la pluralidad de unidades accidentales, resultantes por sí de la división de la cantidad continua.

Pedro de Auvernia († 1304), discípulo del anterior, abrazó la misma doctrina.

8. — *Juan Duns Escoto*

Duns Escoto († 1308), O. F. M., defendió que la *hecceidad* era el principio de individuación. Demuestra contra *Enrique de Gante*, que nada puede formalmente ser un individuo por una negación o privación, porque nada puede simplemente repugnar a un ente por sola privación sino por algo positivo que hay en él. Tampoco nada puede ser formalmente un individuo por la cantidad, porque la substancia es naturalmente antes que la cantidad. Por fin nada puede ser formalmente un individuo por la materia, porque la materia es un fundamento del todo indeterminado; luego no puede ser la primera razón de la distinción o de la diversidad.

La última razón ontológica de la individuación es la *hecceidad*. Como la diferencia específica determina positivamente el género, y entre los grados metafísicos existe una distinción formal *ex natura rei*, así la diferencia individual es algo positivo, sobreañadido a la naturaleza, y es distinto de ella por la distinción formal *ex natura rei*.

Minges († 1926), O. F. M., y otros quieren que ni la forma ni la materia ni el compuesto, como tal, son, según la mente de Escoto, el principio de individuación, sino aquella *hecceidad* es una positiva determinación individual que afecta la substancia compuesta de materia y de forma, de suerte que el compuesto resulta de *esta* forma y de *esta* materia. De la misma manera, es

decir, por esta diferencia individual o *hecceidad*, son individuos los ángeles y por esto pueden existir muchos espíritus de la misma especie.

Entre los discípulos inmediatos de Escoto se pueden contar: *Francisco de Mairón* († 1325), O. F. M., *Antonio Andrea* († 1320), O. F. M., *Gualterio Burleo* († post 1343).

9. — *Autores que dicen que una cosa es individua por toda su entidad*

Muchos autores quieren que las cosas se individúan *tota entitate sua*, de ahí que la cuestión del principio de individualidad para ellos no existe. *Juan Napolitano* († post 1336), O. P., tomista, rechaza la sentencia de Sto. Tomás, y sostiene que las cosas se individualizan por toda su entidad o realidad, y que lo que es causa de la entidad, es causa de la individualidad.

Durando († 1334), O. P., dice que nada puede ser principio de individuación sino lo que es principio de su naturaleza. Nada, pues, impide que los ángeles se multipliquen en la misma especie.

Pedro Auréolo († 1322), O. F. M., defiende que todo lo que hay en una cosa, por lo mismo que es, es singular.

Lo mismo sienten *Guillermo Ockam* († 1349), *Juan Buridano* († c. 1358), *Gabriel Biel* († 1495) y los Nominalistas.

10. — *Sentencia de Suárez*

Francisco Suárez, S. I., (1548-1617), trata esta cuestión en sus *Disputaciones Metafísicas* (*Disp.* 5, tomo 25, p. 145-201; ed. Vives, París, 1861).

En la sección 1.ª, prueba que todo lo que existe o puede existir es algo singular o individuo, puesto que todo lo que es capaz de existir goza de una cierta y determinada entidad; luego es singular o individuo; porque toda entidad determinada, por lo mismo que es determinada, no puede dividirse en sí misma, ni dividirse en otras que sean tales cual es ella misma, de otra suerte toda aquella entidad estaría en cada una y por consiguiente, como una, se dividiría en sí misma en cuanto está en la otra, lo cual implica una evidente repugnancia (*Ib.* n. 4).

En la sección 2.ª, inquiere si la individualidad o singularidad añade algo a la naturaleza común o específica, y resuelve la

cuestión diciendo: *Primero*, el individuo añade algo real a la naturaleza común; *segundo*, el individuo, como tal, no añade algo distinto *ex natura rei* de la naturaleza específica; *tercero*, el individuo añade a la naturaleza común algo distinto de ella con distinción de razón (Ib. n. 8, 9, 16).

En la sección 3.^a, se pregunta si la materia *signada* puede ser el principio de individuación, y responde negativamente; porque la materia de sí es común, no sólo porque, según su razón específica, es común a muchos individuos de la materia, sino también porque la misma numéricamente puede ser informada por muchas formas o específicamente distintas o en el número diversas, por lo menos sucesivamente (Ib. n. 8); no puede ser la cantidad, porque la diferencia individual no se distingue realmente de la naturaleza substancial, por lo tanto su principio intrínseco no puede ser un accidente sino la substancia (Ib. n. 11).

Al fin de esta tercera sección (n. 34) dice: «Esta opinión (de la materia *signada*) es probable y me agradó un tiempo; sin embargo, creo que no explica lo bastante la mente de Aristóteles y de Sto. Tomás: ya porque nos hubieran transmitido incompletamente el principio de individuación, dando lugar a muchas dudas, omitiendo lo que de verdad y en sí es el principio constitutivo del individuo, indicándonos tan sólo las señales *a posteriori*, o las ocasiones de distinguirlo, o de producir los individuos; ya principalmente porque de este principio parecen haber inferido que, en las substancias separadas de la materia, no se dan muchos individuos, pues no existe en ellas tal principio de individuación».

En la sección 4.^a, refuta la sentencia de los que dicen que el principio de individuación es la forma substancial. Porque la forma sola no puede ser un pleno y adecuado principio de individuación de las cosas materiales, si se trata de toda su entidad.

En la sección 5.^a, rechaza la opinión de los que afirman que el principio de individuación es la existencia o subsistencia de la cosa singular.

En la sección 6.^a, investiga cuál puede ser el principio de individuación en toda substancia creada, y en el número 1.^o aprueba este enunciado general: «Toda entidad por sí misma es el principio de su individuación». Después dice: «Comenzando por la materia *prima*, hay que afirmar que es realmente indivi-

dua, y el fundamento de tal unidad es su entidad misma, tal como se encuentra en las cosas sin que nada sobreañadido de fuera» (Ib. n. 2). «En segundo lugar, hay que decir que la forma substancial es *esta* intrínsecamente por sí misma, de cuyo último grado o realidad se toma su diferencia individual» (n. 5).

De la substancia compuesta declara «que el adecuado principio de individuación es *esta* materia y *esta* forma unidas entre sí». (n. 15). «Para nosotros, que sacamos el conocimiento de las cosas materiales, frecuentemente la distinción de los individuos se toma de la materia, o de los accidentes de la materia, como son la cantidad y otras propiedades; mas en sí, como la diferencia se ha de sacar del principio substancial, y no del accidente, así de entre los principios mismos substanciales se ha de tomar del que es principal y más propio y último constitutivo de la misma cosa, y este tal es la forma» (n. 17).

En las substancias inmateriales, «como sean simples entidades substanciales completas, es claro que no puede haber en ellas otro principio de individuación fuera de la misma entidad de cada una, que de sí es tal, y por sí se distingue de los otros» (n. 18)

En la sección 7.^a, trata del principio de individuación de los accidentes, y enseña que los accidentes en orden a su propia constitución, tienen su propia individuación y distinción numérica, no de su sujeto, sino de su propia entidad (n. 4). Cf. *L. De Raeymaeker*, (o. c., p. 379-399).

II

CRITICA DE LAS SENTENCIAS

11. — *Nociones*

Individuo o singular, que es lo mismo, se opone al universal. Mas el singular es uno en el número, a saber, como tal, ni se realiza en muchos inferiores, ni se predica de muchos; sino que es apto para realizarse en uno solo y predicarse de él, por ejemplo, *este* hombre Sócrates.

El individuo dice: a) *incomunicabilidad*, no porque niega su unión con otro, sino porque no puede ser común con otros in-

inferiores, lo cual es propio del universal; b) *indivisibilidad*, no porque sea indivisible en partes, sino porque niega la divisibilidad de distribución por la que la naturaleza universal se multiplica en sus inferiores; c) *división de cualquier otro*, en el sentido que de sí mismo no es otro ni se realiza en otro del mismo modo que él es.

Lo que constituye formalmente el individuo es la *individuación* o *singularidad* o *diferencia individual*, la cual se llama también *hecceidad*, porque por ella la cosa es ésta y no otra.

De esta individuación se pregunta: *Primero*, ¿qué distinción existe entre ella y la naturaleza específica? *Segundo*, ¿cuál es el principio de esta individuación?

12. — *Diferencia entre la individuación y la naturaleza específica*

Acerca de la distinción entre la individuación y la naturaleza específica existen tres sentencias: *La primera*, es la de los Escotistas que distinguen la *hecceidad* formalmente *ex natura rei* de la naturaleza específica; *la segunda*, es la de los Nominalistas que no admiten ninguna distinción ni real ni de razón entre la diferencia individual y la naturaleza específica; *la tercera*, más común, afirma sí, alguna distinción entre la individualidad y la naturaleza específica, pero esta distinción no es formal *ex natura rei*, sino de razón racionada con fundamento perfecto en la cosa.

Tiene que haber alguna distinción entre la *hecceidad* y la naturaleza específica, porque ésta, en su concepto absoluto y preciso, no excluye el ser participada por muchos, mas la diferencia individual excluye el ser común a otros. Pero esta distinción no puede ser real, porque la naturaleza en sí considerada, por ejemplo, la humanidad de Pedro o es común a la de Pablo, de suerte que se realice realmente en Pablo, o las dos naturalezas o humanidades de Pedro y Pablo son realmente distintas: si lo primero, resulta que en realidad existe una naturaleza universal; si lo segundo, tenemos que la naturaleza o humanidad de Pedro se distingue realmente de la de Pablo, y no necesita otra cosa para ser individualmente distinta de la humanidad de Pablo.

Sobre el principio de individuación notamos: *Primero*, que

en general, principio de individuación es lo que hace que una cosa sea singular o nos manifiesta que es singular. *Segundo*, que se pueden distinguir tres principios de individuación:

a) *Principio manifestativo de individuación*, y es el que nos da a conocer que una cosa es singular. Los caracteres principales por los que conocemos la individualidad de los cuerpos son los comprendidos en este exámetro altino: *Forma, figura, locus, tempus, stirps. patria, nomen*.

b) *Principio formal o constitutivo de individuación* o principio de individuación absoluta, y es una realidad dentro del mismo individuo de la que procede que el ente sea singular, predicable de uno sólo, y no de muchos, como el universal.

c) *Principio de individuación relativa*, y es el fundamento ontológico de la multiplicidad de la naturaleza específica en muchos individuos, solamente diversos en número. Una cosa es preguntar ¿por qué Pedro es un individuo absoluto?, y otra cosa ¿por qué Pedro puede tener otros enteramente semejantes a sí, o lo que es lo mismo, por qué es un individuo relativo?

13. — *Crítica de la sentencia de Enrique de Gante*

Como sabemos, *Enrique Gandavense* dijo que los ángeles se individuán por su existencia o subsistencia. Nada de esto es verdad. Porque la razón de la individuación de las cosas no puede ser ni su existencia ni su subsistencia. *No la existencia*: pues como dice Suárez (l. c. secc. 5.ª, n. 5): «En la misma existencia puede considerarse la razón común de la existencia humana;... luego resta ver, por qué la misma existencia es *ésta* y no otra; ya que la individuación no le viene de la esencia, pues esta opinión no la supone individua sino común... Si se dice que por sí misma es *ésta*, entonces, ¿por qué y con mayor razón no se dice esto de la esencia, como sea anterior en el orden de la naturaleza y de la perfección y sea en cierto modo más absoluta? Porque la existencia es el acto de esta esencia; de ahí que esta existencia más bien será *esta*, porque actúa esta esencia; como la existencia en común del hombre y del león difieren, porque o siguen o dicen orden a diversas esencias».

La subsistencia no puede ser el principio de individuación.— Demuestra esto lo que acabamos de decir. Además dice Suárez (Ib. n. 7): «Cierto es que la subsistencia se distingue de la naturaleza substancial, aun individualmente tomada. Cierto es que tal naturaleza puede conservarse individua sin su connatural subsistencia, como en Cristo se conserva; luego no puede ser individualizada intrínsecamente por ella. Y si alguien dice que tal vez puede ser individual por orden a ella, afirma esto *gratis* y sin fundamento, porque si uno ha de individuarse por orden al otro, más bien la subsistencia es individua por orden a la naturaleza, y no ésta por orden a ella, porque la naturaleza es anterior y más perfecta, y la subsistencia es sólo un modo y término de la naturaleza».

14. — *Crítica de la sentencia de F. Rogerio Marston*

Rogerio Marston enseñó que el principio de individuación es la forma: «Porque, como sea lo mismo lo que da el ser y el ser mismo, y la forma dé el ser a la materia, más bien que la materia a la forma, más causará la forma la individuación o signación que lo contrario» (Cf. Raymaeker, o. c., p. 394). Mas la forma no puede individuar la materia, porque esta misma en sí individua es indiferente para cualquier forma, como primer principio de mutación en el cuerpo natural; de ahí que pase de un cuerpo a otro y ya pertenezca a una ya a otra forma substancial; luego no dice orden esencial a esta forma individua más bien que a otra. (Cf. Suárez, l. c. sec. 4.^a).

15. — *Crítica de la sentencia tomista*

Con respecto al principio de individuación absoluta, los tomistas rígidos sostienen que la substancia corporal se individualiza por la materia *signada* por la cantidad. Discurren así: Como el individuo importe dos cosas: la incomunicabilidad y la división o distinción de todo otro, la materia ciertamente aporta la incomunicabilidad, puesto que es el primer sujeto, imposible de recibirse en otro, pero no puede ser el principio de división absolutamente considerada, pues en virtud de su concepto no es *esta* más bien que otra materia; pero esto no lo puede tener, si no le viene de la cantidad que la signa.

La cantidad es divisible en partes de la misma especie, pues tiene *situación*, la cual, como sea el orden de las partes en el lugar, hace que las partes se distingan mutuamente, ya que la una está colocada fuera de la otra. Por consiguiente la cantidad, de sí misma, está dividida y con respecto a la materia la divide, y separa una materia de otra, designando el tanto de materia sujeta a la forma. La cantidad, dividiendo a la materia, se dice que la signa. Con todo, los tomistas no explican del mismo modo la manera cómo la cantidad signa la materia.

Algunos con el Ferrariense, quieren que la cantidad signa formalmente la materia como una forma que le es actualmente inherente. Otros, más comúnmente, defienden que la materia se hace individua por un intrínseco orden a esta cantidad que la divide. Mas el orden de la materia a la cantidad que la divide se puede concebir de dos modos: o la materia mira a la cantidad como su sujeto y potencia receptiva, o como su fundamento, raíz y causa, de suerte que la misma materia por sí es antes distinta que cuanta, para que así el efecto sea proporcionado a la causa.

Si se desea saber cuál sea aquella cantidad determinada, distinta de las otras cantidades, a las que dice orden la diversa materia signada, muchos responden que no hay que entender una cantidad dotada de cierta figura y magnitud, o «terminada», sino «indeterminada» o prescindente de la forma y figura.

Las otras formas fuera de la cantidad de sí no pueden variar sin que varíe su especie; como quiera que su razón específica es de por sí indivisible, y cualquiera variación de la forma es específica. Ahora bien, las formas substanciales de los cuerpos de una misma especie, son muchas en número, y con ser de la misma especie en la individuación, son otras y otras. Es, pues, menester que la variabilidad de la individuación en ellas no proceda de la forma, ya que si variasen por razón de su forma no serían muchas en número de una misma especie, sino que cada una de ellas constituiría una especie distinta. Por lo tanto *las formas substanciales* se individualizan por su relación a la materia signada por la cantidad; *las formas separadas de la materia*, vale decir, los espíritus, se individúan por su propia razón específica, por esto no pueden ser muchas de la misma especie; *las formas accidentales*, o los accidentes, son muchos en número por orden al sujeto al cual adhieren en acto o en aptitud.

Con respecto al principio de individuación relativa la sentencia de los tomistas se desprende de lo dicho. Pues: *la cantidad* por sí misma se multiplica en el número; ya que es de sí divisible en partes que, si se separan, cada una de ellas forma un nuevo individuo; *la materia* se multiplica por orden a la cantidad que la divide; *las formas substanciales*, por orden a la materia: de ahí que pueden existir muchos cuerpos en número distintos; por fin, *las formas separadas* del todo de la materia no pueden multiplicarse en la misma especie; por lo mismo tantas especies hay cuantos son los individuos.

16. — «*La materia signada por la cantidad no puede ser principio de individuación absoluta ni relativa*»

Es imposible que la cantidad individualice la materia, porque la materia se distingue realmente de la cantidad, y en general ninguna cosa puede ser intrínsecamente individua por algo realmente distinto de sí. Pues el ente real, por ello es singular, es decir, no es otro, porque es el mismo, esto es, idéntico a sí mismo; ya que sólo la identidad repugne a ser otro; ahora bien, ningún ente es intrínsecamente el mismo por algo realmente distinto de sí; de lo contrario tendríamos que a la vez sería el mismo y no el mismo; luego ningún ente es intrínsecamente no otro por algo realmente distinto de sí.

El principal argumento de los tomistas consiste en decir que la esencia no puede multiplicarse sino por una potencia realmente distinta, esto es, la materia, porque el acto o la esencia de sí es una, y sólo puede multiplicarse por algo externo. Bien dicen que la esencia específica no incluye en sí las individualidades. Mas de esto sólo se sigue que éstas no entran en el concepto de la esencia y se distinguen por la razón, pero no que exijan un principio de individuación realmente distinto, a no ser que confundamos el orden físico con el lógico, confusión que se descubre en el fondo de los argumentos tomísticos. Además, es difícil entender en qué consiste aquella diversidad de la cantidad que capacita a la materia para poseer ésta y no otra cantidad, y cómo la materia *prima*, que en sí es del todo indeterminada y pura potencia, tenga, con todo, un orden

determinado a esta y no a aquella cantidad. En realidad la materia es indiferente para cualquiera cantidad.

La forma, el alma humana, por ejemplo, no puede ser individualizada por su relación a alguna materia signada. Porque, si fuera así, o debería informar perpetuamente una sola materia, o si poco a poco informase varias, como así sucede, siempre permanecería en un estado no natural, puesto que estaría separada de aquella materia a la cual diría esencialmente orden, lo que no se puede admitir. Lo mismo hay que decir de las otras formas (Cf. *Suárez*, l. c. sec. 3.^a).

17. — *Exposición de la sentencia de Suárez*

Suárez, como dijimos, cree que el principio de individuación absoluta es *toda la entidad de la cosa*, no, por cierto, tomada en su estado de abstracción, sino en su estado real, concreto, físico, es decir, todo lo que está en la cosa que se llama individuo, o lo que pertenece *al ente real* en su estado físico.

Los patronos de esta sentencia hacen consistir el principio de individuación relativa no en la materia signada por la cantidad, sino en la contingencia de la naturaleza creada que no es refractaria a realizarse en muchos singulares de la misma especie, porque el concepto de esta naturaleza no es de ser individuo. De ahí que afirman que no sólo los cuerpos y las formas corporales, sino también los espíritus puros pueden multiplicarse en muchos individuos de una misma especie.

18. — «*El principio de individuación absoluta en toda criatura no es otro que su misma entidad, tomada en su estado concreto y físico*»

El principio de individuación no es otra cosa que el principio y fundamento de que una cosa tenga unidad singular. Pero la unidad es una propiedad del ente, el cual en tanto es uno en cuanto es ente. Luego la unidad singular fluye del ente singular. Si consideramos el ente en su estado de abstracción, tendremos la unidad específica o genérica; si lo consideramos en su estado físico o de concreción, tendremos la unidad propia de los individuos o singulares. Por esto fácilmente se entiende, por qué el principio de individuación es la misma diferencia in-

dividual, y por qué el principio de individuación se distingue de la individuación como el *ente* y el *uno*; pues, como el ente generalmente tomado funda la unidad genérica, así el ente concreto funda la unidad concreta o individual.

19. — *«El principio de individuación relativa consiste en la contingencia de la creatura»*

La naturaleza de la creatura, por su contingencia, es de sí indeterminada o indiferente a la existencia, de sí prescinde de la individuación determinada que pertenece a la existencia concreta; es pues indiferente a existir en este o aquel individuo; por esto puede realizarse en muchos individuos.

Además la misma naturaleza a causa de su contingencia es finita; de ahí que al realizarse en un individuo, agote sí la perfección de la naturaleza específica, considerada en su comprensión, pero no en su extensión; por esto puede tener muchos individuos específicamente semejantes entre sí.

20. — *«No repugna la existencia de muchos espíritus puros de una misma especie o sólo numéricamente distintos»*

Esta afirmación se desprende de lo dicho y se demuestra resolviendo las objeciones de los adversarios.

Los Tomistas rígidos suelen objetar dos cosas: 1.º La naturaleza puramente espiritual, una vez actuada en un individuo, contiene toda la perfección de su especie, es decir, la agota; no puede, pues, actuarse en muchos singulares de la misma especie ni multiplicarse numéricamente.

Mas la naturaleza física de un espíritu puro abraza todo el contenido de la esencia metafísica en orden a su comprensión; sin embargo, de ello no se sigue que la especie rechace la extensión de los inferiores en los cuales se distribuya. Como el tipo y el grado de la especie sea finito, realizado en un individuo, no repugna que Dios cree otro singular del mismo grado y tipo que el primero.

2.º Toda diferencia en la forma es específica; pero los espíritus puros, como estén libres de materia, solamente difieren entre sí por razón de la forma; luego la diferencia singu-

lar en que un individuo se distingue de otro, es específica; serán pues tantas especies como individuos.

Esta dificultad se resuelve de la misma manera que la anterior, distinguiendo entre la esencia metafísica y la física. Si se considera la forma espiritual metafísica, según su razón específica, toda variación será esencial, puesto que la esencia metafísica es indivisible. Mas si se considera la esencia física, según su determinación propia del estado de actualidad, la diferencia de una esencia física de otra será, por cierto, esencial en orden a la esencia física *como tal*, mas no en orden a la esencia metafísica. La razón es, porque la esencia metafísica de la criatura prescinde de sí del estado físico y concreto; luego es indiferente para ser realizada en uno o muchos individuos de la misma especie. (Cf. *Suárez*, l. c. sec. 6.^a).

KARL JASPERS

Síntesis y Crítica de una filosofía de la Existencia.

Por FRANCISCO J. CID G., S. I. — San Miguel

Una filosofía de la existencia, como llama Jaspers la suya, enteramente concebida en función de ella misma, como su fundamento y razón de ser, no es solamente el itinerario de una conciencia individual, sino también un llamado, un grito de desahogo a otras existencias individuales, una invitación a emprender el descubrimiento de sí mismo, a desenredar la trama compleja de una existencia dada.

Por eso para Jaspers la consideración de la existencia humana implica una negación de la filosofía como sistema, y no pretende otra cosa que apelar a nuestro ser auténtico, analizando la existencia en lo que tiene de más individual y concreto. No va, pues, más allá de la invitación y de la ayuda en orden a modelar y comprender una existencia que desborda y sobrepasa los límites que implica el esfuerzo por reducirla a conceptos: porque la existencia es una realidad inacabada que nunca ha dicho su última palabra, abierta siempre a múltiples posibilidades.

Queda así bien definido el fin perseguido por Jaspers, aunque, como veremos, franqueando los límites propuestos de una mera descripción de las situaciones típicas humanas, nos da sin pretenderlo una estructuración básica para una ontología que tiene por imposible.

Resta ahora fijar los límites del presente trabajo que, naturalmente, carece de toda pretensión, sobre todo si se considera la extensa y matizada exposición del autor de una filosofía que no pretende serlo, desarticulada y confusa.

Como el título mismo lo indica, en la primera parte sintetizaré su pensamiento, teniendo en cuenta sólo los puntos centrales.

En la segunda parte, haré una valoración y crisis del mismo, a la luz de la filosofía cristiana y de la propia experiencia del ser, notando algunos aspectos éticos derivados de su concepción de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA:

L'Existence d'après K. Jaspers, por J. DE TONQUÉDEC; *Les doctrines existentielles de Kierkegaard à J. P. Sartre*, por R. JOLIVET; *El tema de Dios en la filosofía existencial*, de A. GONZÁLEZ ALVAREZ, y sobre todo *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, por M. DUFFRENNE et P. RICOEUR, han sido las obras principales para la exposición de la primera parte de este trabajo. La obra de M. Duffrenne et P. Ricoeur, tiene el valor de presentar el genuino pensamiento de Jaspers, como lo reconoce él mismo en el prólogo de la obra.

N. B. — Las referencias sin título son de «Philosophie», la principal obra de Jaspers, publicada en tres tomos en 1932.

I

LA FILOSOFIA DE JASPERS

Estructura de una Ontología

El ser constituye nuestra primera experiencia. La noción de ser la captamos y afirmamos al menos tácitamente en todas nuestras intelecciones. De aquí que el análisis de cualquier sistema filosófico nos descubre en el fondo del mismo una ontología al menos implícita, desde donde parten de un modo a veces muy difícil de percibir, todas las divergencias que contiene con respecto a otros sistemas. Y aunque la filosofía existencial de Jaspers se abstiene deliberadamente de toda pretensión propiamente ontológica, por creerla utópica, sin embargo ha elaborado de hecho una forma restringida de ontología, que es la estructuración de la existencia humana en una descripción vívida de situaciones típicas y concretas.

A este propósito el mismo Jaspers afirma que «la filosofía, so pena de caer en un racionalismo estéril, debe renunciar a concebir una doctrina sobre la totalidad del ser, considerado bajo la forma de una unidad objetiva¹, porque la totalidad del ser es por naturaleza rebelde a servir de materia de un saber homogéneo. Verdad es que en ciertos sectores lo real sufre ser explorado científicamente, consiente en ser objeto de ciencia; pero es menester tener presente que todo camino racional no lleva sino a modos de la realidad, no a todo lo real. Vistos bajo este ángulo filosófico, los resultados de la ciencia nunca podrán ser plenamente satisfactorios, porque nunca revelan lo esencial², si es cosa cierta que la filosofía busca no ciertos modos de la realidad, sino la realidad misma, con toda su autenticidad. En consecuencia, experiencia fundamental del hombre es que la realidad no es simple»³. Cada ser y mi propio ser, está cargado en el presente de lo que, usando un lenguaje clásico, llamaríamos notas individuantes; y ligado a un pasado histórico que gravita sobre él y del que no puede desprenderse; y está enriado en una dirección determinada, a la que no puede sustraerse.

El ser. — La pregunta ¿qué es el ser? es tanto más difícil de precisar, cuanto no es permitido a un existencialista conceptualizarla, pues está dependiendo del mismo sujeto singular que la hace. Yo, pues, tengo que darme una respuesta a base de mi experiencia, sin pretender sentar una teoría que sirva de fundamento a una metafísica o ciencia del ser. Quien tal cosa pretendiera dejaría de ser, eo ipso, un auténtico existencialista.

Supuesto lo anteriormente dicho y dada la vasta complejidad de nuestro ser, fácilmente se advierte la imposibilidad de dar una respuesta exhaustiva. El mismo Jaspers nos dice que la conciencia «se diluye en la multiplicidad de tal

¹ I, p. 12.

² Ib. 58

³ Ib. p. 67. Cf. A. DE WAEHLENS, *La filosofía de Martín Heidegger*, pp. 305 y 306.

o cual ser determinado»⁴. Nuestro concepto escolástico del ser queda como deshecho y destrozado por sus infinitas modalidades.

Punto de partida. — Para contestar a la pregunta, ¿qué es el ser?, es necesario partir de una «situación fundamental» que el mismo filósofo debe analizar en la medida de lo posible. De lo contrario la pregunta misma no tiene razón de ser.

«Reflexionando sobre mí mismo, advierto que estoy enrielado en un proceso evolutivo, en un flujo incesante. Me encuentro situado entre un comienzo y un fin. Un comienzo que fué y un fin que será (en lenguaje clásico diríamos: me doy cuenta de mi contingencia). Naturalmente este tomar conciencia de la transformación continua que produce el pasar de las tinieblas «où je n'étais pas encore dans les ténèbres où je ne serais plus», me causa una angustia indecible nacida del pensamiento de que habré perdido algo para la eternidad, si no lo tomo al presente»⁵

En esta reflexión sobre sí mismo, Jaspers se descubre como un ser concreto, capta su realidad psicológica particular, estrechamente especificada, condicionada, contingente y, como dice él mismo «me encuentro a mí mismo que existo en tanto en cuanto pienso»⁶ (dum reflexio durat et attentio ab ipsa non distrahitur, como diría un escolástico). De este descubrimiento saca Jaspers la siguiente conclusión: «este tomar conciencia del ser no es comprenderlo, sino saber que existe realmente, que es lo menos que se puede saber de él»⁷. ¿No decimos nosotros que el concepto de ser es máxime extensivo y el *minimum* comprensivo?

De lo dicho podemos, si no definir, al menos describir al ser como la realidad empírica que se caracteriza por oposición a lo que no es, algo dado que se impone a todos necesariamente por reflexión pura y simplemente, algo concreto y limitado sin pizca de universalidad: «si je pense un être, c'est toujours tel être déterminé et non pas l'être»⁸. El ser absoluto por consiguiente se me escapa, y fracaso al querer encontrarlo a partir de una realidad empírica: sólo me es dado captar un ser concreto particular, desprovisto de esencia.

Ser-en-el-mundo. — «Al reflexionar sobre mí mismo constato, además, que estoy arrojado en el seno de un mundo en el que trataré de orientarme. Una exploración del mismo, podría tal vez descubrirme su naturaleza y explicarme el por qué de la situación singular en que me encuentro y su significación para mí y para el conjunto de los seres. Tal vez una respuesta adecuada transforme al ser en objeto de mi conocimiento y me revelaría la organización misma del cosmos»⁹.

Descubre, por consiguiente, Jaspers al ser en el espacio y el tiempo, en el cosmos, al lado de otros objetos. Pero cuando Jaspers nos habla del «Welt-dasein», no sólo significa la realidad humana *en* el mundo, sino el mundo mismo en

⁴ I, 72.

⁵ Cf. «Du refus à l'invocation», de G. Marcel, p. 285.

⁶ I, 12.

⁷ Ib.

⁸ I, 49.

⁹ Cf. «Du refus à l'invocation», de G. Marcel, p. 286.

toda su extensa realidad como escenario en donde se desenvuelve la existencia del hombre: «le monde c'est le dasein qui se présente à moi comme l'être toujours déterminé des objets et que je suis moi-même, comme dasein empirique»¹⁰. El ser del hombre, por consiguiente, no sólo es del mismo orden que el ser del universo, sino que están ambos entrelazados y fundidos el uno en el otro indisolublemente, hasta el punto que no se puede concebir uno sin encontrar el otro, porque como dice Jaspers: «Es ist keine ichlose Welt und kein weltlose ich: no existe el mundo sin mí, ni yo sin el mundo»¹¹.

Ser y existencia. — Para evitar confusiones, es necesario precisar y distinguir cuidadosamente el *Dasein* (ser), de que hemos hablado más arriba, de la *existencia*, que tiene para Jaspers una significación muy especial. Mi dasein no es la existencia. Soy yo que en mi ser hago la existencia posible. Mi existencia es pues. mi ser más algo, como veremos más abajo.

a) *El Dasein.* — Se puede distinguir el ser empírico (ser en el mundo), y el ser de la trascendencia. A este último llama Jaspers *ser* en el sentido absoluto de la palabra, aunque no podemos decir nada de él, sino que existe.

El dasein es la realidad dada y concreta, una e incommunicable, en la que está comprendido todo lo real y todo lo posible, y por consiguiente sólo parcialmente actualizada. Vive y muere, es temporal y finito. El conjunto de todos estos seres. no forma un todo dotado de una organización homogénea.

b) *La existencia*, en cambio, tiene una significación bien precisa y limitada: designa el «acto por el cual me pongo en cuanto persona libre» y no el hecho de existir como algo dado (como sucede en el Dasein). La existencia es pues algo esencialmente diverso de otras existencias en razón de su fundamento: el acto de libertad que implica y por el que está constituida, «la liberté est l'être de l'existence»¹². En cuanto existencia, soy irreductible a objetividad, y lo mismo vale para todas las otras existencias entre sí y con cada una de las demás. La existencia es indefinible, inefable. La libertad que la hace posible le da un matiz indescifrable. Es un ser en presencia de su propia y múltiple posibilidad, precisamente por la estrecha dependencia que guarda con respecto a la libertad. Apenas si podemos esclarecerla y tratar de explicarla, pero siempre inadecuadamente porque «l'existence ne peut être ni concept ni, para conséquent, prédictat d'affirmation, je suis une existence ne présente à la lecture aucun sens»¹³; y esto precisamente porque «l'être de l'existence n'est pas aucune catégorie objective»¹⁴. De esta existencia, de este yo existencial, trascendente del tiempo y jamás objetivable, es de la que se ocupa Jaspers en su filosofía.

Sin embargo, por independiente, personal e irreductible que la existencia sea, no puede aislarse del Dasein, al que está ligada por su naturaleza misma: «L'existence est une percée au travers de la réalité empirique du monde... mais cette percée ne conduit pas hors du monde, elle s'accomplit dans le monde.

¹⁰ I, 28.

¹¹ I, 62.

¹² II, 177.

¹³ II, 22.

¹⁴ Ib.

Si l'existence voulait se conduire librement au sens absolu, sans se saisir du Dasein comme (moyen de) se manifester, elle sortirait du monde et tomberait dans le vide»¹⁵.

Por otro lado, el Dasein aislado de la existencia es esencialmente relativo, incompleto, o como lo llama Jaspers: «eine Nichtigkeit», una nulidad¹⁶.

Pero si nos mantenemos en el solo plano de la existencia, es necesario arruinar para siempre la idea de lo dado (Dasein), porque nada auténtico puede durar a título de adquisición¹⁷.

Brevemente, podríamos caracterizar el Dasein como *el ser subsistente*, y a la existencia *el ser como libertad*.

El flujo continuo que la existencia implica, nunca puede decirse plenamente cumplido y, por consiguiente, como hemos visto, no podemos tampoco reducirla a conceptos y analizarla con la objetividad que exige nuestra filosofía, porque todo concepto es universal, y «l'existence prise en elle-même n'est jamais universelle»¹⁸.

Nos contentaremos con esclarecerla o explicarla en la medida de lo posible, dentro de la vaguedad de las descripciones subjetivas del filósofo.

Hacia un esclarecimiento de la existencia.

Si, como hemos visto, la existencia es «une percée dans l'être du monde», una brecha en el ser del mundo, esclarecer la existencia será tomar conciencia de esta brecha y determinar la posibilidad humana de una filosofía, máxime si tenemos en cuenta que «L'existence n'est pas le but, mais l'origine de l'acte de philosopher, qui se saisit en elle»¹⁹. Jaspers al querer explicarnos «lo que soy», elaborará inconscientemente un esbozo de metafísica que inicialmente creía imposible.

Analizaré someramente tres caracteres positivos de la existencia según Jaspers, que nos darán alguna luz en el esclarecimiento del «misterio de la existencia»:

- a) la existencia se hace a sí misma: la libertad
- b) está situada entre otras existencias: la comunicación
- c) las diversas situaciones en que se encuentra en el mundo: historicidad

a) *La libertad — elección.* — Hemos visto que la existencia es la libertad, porque está constituida por un acto de libertad. Por consiguiente, como la existencia, es indefinible, impensable, y no la podemos probar con argumentos «la liberté se prouve non par mon intelligence, mais par mon action»²⁰. Así que, según Jaspers, la libertad lleva en sí misma, en los actos de su actividad, una certeza directa o inmediata, una autocertidumbre. De tal manera está la libertad identificada con su existencia que llega a decir: «in dem ich wähle, bin ich; bin ich nicht, wähle ich nicht»: de tal manera soy en cuanto elijo, que no soy

¹⁵ II, 8.

¹⁶ I, 25 y 55.

¹⁷ III, 144.

¹⁸ II, 4.

¹⁹ II, 5.

²⁰ II, 175.

cuando no elijo²¹. Existir para Jaspers no es el «cogitare» de Descartes sino el «eligere» (eligo, ergo sum, podría decir), y más precisamente aún elegirse, porque de hecho nadie elige sino su propia persona: «Dans la décision j'expérimente la liberté par laquelle je ne décide plus seulement de quelque chose, mais de moi-même»²².

Es necesario, en efecto, no imaginarse que el yo me ha sido dado hecho como una esencia por actualizarse: el yo, según Jaspers, no pasa de ser una mera probabilidad que por una libre elección se realiza a sí mismo. Yo soy el que fabrico mi esencia existiendo por un acto de una libertad que coincide con la existencia misma.

Considerada bajo este aspecto, nota muy bien Régis Jolivet, la *elección* existencial es a la vez necesaria y libre. Yo debo elegir aquello que escojo en virtud de las exigencias que forman un conjunto orgánico con la existencia, y cuanto más obedezco a estas exigencias, es decir, cuanto más existo verdadera y auténticamente, más abundo en el sentido de mi libertad. Nunca soy tan libre como cuando he escogido aquello que debo absolutamente escoger, es decir, aquello que hay en mi persona de eterno y de infinito²³.

Los estrechos límites de este estudio no permiten investigar minuciosamente los constitutivos últimos y la formación del acto de libertad. Sólo notaré algunos aspectos que fundamenten las conclusiones éticas de la segunda parte de este trabajo.

1. — El acto de libertad, aunque espontáneo, no es un movimiento ciego: el libre arbitrio es la condición antecedente y necesaria de la libertad, porque «sans libre arbitre pas de liberté»²⁴. Según esto, el libre arbitrio es para Jaspers algo así como un ingrediente, un factor de la libertad, y no la libertad misma.

2. — La libertad de que nos habla Jaspers no es nuestra «libertas indifferentiae», (poder de optar libremente por un bien o no); para él la libertad es una necesidad interna que se hace sentir y que en un momento dado decide la elección. Es un acto autónomo, el más personal y el más independiente que caracteriza mi ser y le imprime una individualidad que no puede tener ningún otro.

3. — La libertad supone la existencia de una ley, «pas de liberté sans loi»²⁵, porque una elección que no tenga en cuenta una tabla de valores no sería ni libre ni humana. Pero la ley que condiciona la libertad no es una ley externa, emanada de una autoridad extraña: es interna, personal y no es otra cosa que la profundidad del propio ser. «Le choix existentiel... n'est pas l'obéissance à un impératif formulé objectivement... je suis libre pour autant que je me soumets à un impératif que je trouve en moi-même»²⁶. Es claro que tampoco semejante ley puede pretender ser universal.

²¹ II, 182.

²² Ib.

²⁴ Cf. «El pensamiento de Kierkegaard», por R. JOLIVET, en «Sapientia», Rev. Tomista de Filosofía, N.º 11, 1er. trimestre 1949.

²⁴ II, 177-8.

²⁵ II, 179.

²⁶ Ib.

Siendo la libre actividad de la libertad humana el fundamento metafísico donde descansan la malicia o la bondad, el mérito o el demérito de nuestros actos conscientes, fácilmente se comprende a dónde nos puede llevar una filosofía que niegue o disminuya la libertad, quitándonos así toda responsabilidad moral ante nosotros mismos con respecto al supremo Legislador. Por este motivo, el análisis de la libertad en Jaspers nos hace vislumbrar la trascendencia del ser de que hablaremos más adelante. Para comprender esto, partamos del sentimiento de pecado, por estar íntimamente ligado al ejercicio de la libertad.

«Precisamente porque soy libre tengo conciencia de mis actos pero sin poder nunca captar el momento en que comienza mi responsabilidad. Fatalmente, por consiguiente, se cae en el pecado, porque «si je pouvais connaître le début de ma responsabilité et de ma faute, elle serait circonscrite et évitable: ma liberté serait la possibilité de l'éviter»²⁷. Con todo, la libertad siente el choque de esta falta necesaria, pero sin poder escapar a ella so pena de negar la libertad misma, lo cual sería un delito mayor. En esta encrucijada angustiosa, Jaspers se pregunta: «suis-je donc dépendent ou indépendant? — Ces deux mots sont en réalité inadéquats pour exprimer la vérité de mon être: ni l'un ni l'autre ne se suffit et tous deux ensemble sont nécessaires. Car nous ne pouvons ni admettre la dépendence... or la volonté ne peut s'exercer que mue par Dieu — ni l'indépendence d'une liberté qui, ne reposant que sur soi, impliquerait que la faute pût encore exister sans une *transcendence* intérieure à la liberté»²⁸. Efectivamente, sin la trascendencia, que él logra captar a su modo, no cabría ninguna valla moral, ningún «respeto» hacia un ser que hiciera posible un deber, una ley moral.

Sin embargo Jaspers agrega: si la *transcendence* était extérieure à ma liberté, mon obéissance deviendrait pure obéissance mécanique. La *transcendence* ne peut donc se rencontrer qu'au sein de ma liberté même: libre, j'expérimente dans ma liberté et par elle seulement, la *transcendence* qui la fonde²⁹. Con esto finalmente constatamos que la filosofía de Jaspers es también una filosofía de la trascendencia. Cuál sea su naturaleza lo veremos después.

b) *La comunicación*. — En el acto de la libertad, la existencia no está sólo unida al Dasein, sino también a otras existencias por lo que Jaspers llama «die Kommunikation», que es un elemento específico y forma parte integrante de la existencia misma y constituye una ayuda en el descubrimiento de sí mismo.

El análisis de la libertad parece que excluyera toda intervención extraña en la realización del yo. Sin embargo Jaspers afirma que «je ne me réalise pas, comme existence, isolément. Je ne suis moi qu'avec et par autrui...»³⁰, je m'expérimente dans la communication»³¹. ¿Por qué no puedo existir sin la colaboración ajena? En presencia de otro, mi ser se siente al borde de un abismo «l'abîme de l'éloignement absolu à l'égard de l'autre, et je veux franchir

²⁷ II, 195.

²⁸ II, 195 y p. 85.

²⁹ Ib.

³⁰ II, 70.

³¹ I, 16.

cotte abîme, parvenir à l'union, j'aspire à l'unité dans l'être»³². De aquí nace la necesidad de la comunicación, de un desbordamiento del propio ser, de una necesaria complementación por otro. Por eso la comunicación existencial consiste «en devenir manifeste à autrui» y es esto de tanta importancia para Jaspers que afirma que «l'acte de m'ouvrir à autrui est en même temps pour le moi l'acte de se réaliser comme personne»³³. Esto implica naturalmente una lucha, el vencimiento del egoísmo, el dominio del amor ciego que no obedece más que a los impulsos del instinto. La comunicación exige, pues, el contacto inmediato de dos existencias ligadas por el amor, y aunque el amor no es la comunicación, es su fuente profunda desde donde dimana: «c'est l'amour en effet qui unit, qui fait du moi et du toi, séparés dans l'existence empirique, une seule et même chose dans la transcendance, et la merveille de l'amour est qu'en réalisant cette unité, il conduit chacun des amis à s'accomplir dans ce qu'il a de plus personnel et de plus inimitable»³⁴.

La comunicación existencial, finalmente, tiene sus límites. Excluye desde luego, toda violencia; es libre y gratuita. No puede extenderse a muchos porque corre el peligro de caer en una vana superficialidad, que excluye la idea misma de comunicación: «celui qui aime seulement l'humanité n'aime pas vraiment, mais bien celui qui aime tel ou tel homme»³⁵. Para Jaspers la idea cristiana de una caridad universal se limita a socorrer al prójimo en un momento dado y «sans que se rapproche mon être-soi du sien»³⁶.

c) *Historicidad — situaciones límites.* — Hemos visto la existencia brotar del seno de la libertad — que se realiza con otro. Ahora examinaremos la existencia en el mundo. Jaspers opina que «ces trois mots: la liberté, l'autre et le monde — et ces trois propositions: du sein de... avec... dans, constituant les coordonnés existentielles de l'existence»³⁷.

La historicidad es una categoría concreta de la existencia; designa «l'union de l'existence et de l'être empirique»³⁸. Si pudiéramos encerrarla dentro de los límites que implica toda definición, diría que la historicidad del ser es la conciencia que posee el yo de su realidad existencial, de la situación en que se encuentra, una e irrepetida, en sus diversas manifestaciones temporales. Naturalmente esta conciencia histórica es esencialmente personal, y como nos dice Jaspers, «c'est par elle que je me saisis moi-même dans la communication avec les autres personnes historiques»³⁹. Es la historicidad una propiedad de toda existencia concreta. Se opone a lo intemporal, abstracto y universal. Es por último «l'union du temps et l'éternité», la eternidad como encarnada en el tiempo, o el ser penetrado de eternidad.

Al colocarse el filósofo en aquella situación inicial y tomar conciencia de su existencia, se ha visto situado entre un comienzo y un fin, ha captado el mo-

32 II, 55.

33 II, 64 y 65.

35 I, 16.

34 Ib.

36 II, 353.

37 I, 52 y 55.

38 II, 129.

39 III, 122.

vimiento del tiempo como una fracción de la eternidad. Sin embargo, Jaspers no concibe la eternidad como la «tota simul et perfecta possessio» de Boecio, ni siquiera como una duración indefinida de tiempo, sino «l'éternité authentique est, en fait, une forme de l'existence: elle est l'approfondissement de l'instant, un remplissement temporal du présent, qui contenant en soi le présent et le futur, ne peut se ramener ni au futur, comme si le présent n'était qu'au service de l'avenir — ni au passé, comme si la conservation et la répétition de ce qui fut était le vrai sens de ma vie: l'éternité est l'indivisible unité de la reminiscence, de la présence et l'attente»⁴⁰.

Mi existencia que se realiza en el tiempo, supone una inmersión en situaciones concretas e irrepetidas de las que no me puedo evadir. Tales son las «situaciones límites». «Je suis toujours en des situations telles que je ne puis vivre sans lutter et souffrir — que j'assume une faute impossible à éviter, que je dois mourir»⁴¹. Muerte, sufrimiento, lucha y pecado, son los elementos con los que está tejida la trama de nuestra existencia. No es pues de extrañar que ante una lucha inevitable con un sufrimiento arraigado en la esencia misma de nuestro ser; con la valla insalvable que representa el pecado, y con el fin ineludible que significa la muerte, una angustia trágica sea el aire que respira la pobre existencia humana. Jaspers, sin embargo, en las profundidades íntimas de su ser, como una de sus exigencias ontológicas, vislumbra, aunque de un modo confuso, la aurora de una trascendencia y de un ser Trascendente, que sería el polo de atracción de las angustias de su contingencia. Siente la finitud como algo verdaderamente insoportable que debe ser de alguna manera superada. Por eso Jaspers, en un esfuerzo supremo, en su concepción de la trascendencia, dará una pincelada de luz que esclarecerá un tanto el sombrío cuadro de la existencia...

La trascendencia.

En el mismo acto de la reflexión inicial por la que el filósofo se descubre a sí mismo arrojado en el seno de un mundo —encarnado en una situación concreta— con una existencia dada, experimenta Jaspers la necesidad de *estar referido a otro*, de trascender o traspasar la finitud de sus estrechos límites «ya que el ser de la existencia no se basta a sí mismo, no es el ser absoluto»⁴². Por consiguiente el auténtico y verdadero ser de su existencia (situada entre un comienzo y un fin), lo conduce a la trascendencia. De aquí que su itinerario filosófico siga esta trayectoria: *Ser* (Dasein), como algo estático y subsistente — *existir*, en cuanto persona libre — y *trascender* u orientación hacia un norte exigido por la percepción del dinamismo de su contingencia.

Esto, naturalmente impele al filósofo a emprender la búsqueda del ser y naturaleza de la trascendencia. Siendo la existencia algo inconcluso y contingente; movilidad, historicidad, temporalidad, etc., la trascendencia deberá ser, desde luego, aquello que *es* de un modo absoluto, que descansa en la quietud de un presente eterno. «C'est l'Absolu, en opposition avec la finitude»⁴³. De aquí concluye de un modo negativo afirmando que «la transcendance n'est pas l'exis-

⁴⁰ II, 132.

⁴¹ II, 203.

⁴² I, 26.

⁴³ I, 53.

tence»⁴⁴ — ¿Qué es pues la trascendencia? — A esta pregunta Jaspers nos responde de un modo impreciso y vago, pues sólo ha experimentado *la presencia* de ella y de un modo completamente extraintelectual, como un factor necesario de la existencia humana: «elle est présente dans la pensée en ce sens *qu'elle est*, et non au sens *ce qu'elle est*»⁴⁵ ...la transcendance est donc l'ouverture de l'existence à ses propres possibilités»⁴⁶.

La sola profundización de su existencia le obliga a rebalsar sus propios límites y lo hace barruntar de un modo misterioso ese ser absoluto «qu'aucune justification empirique, aucune conclusion nécessaire ne peut l'établir»⁴⁷. La razón de esta impotencia del entendimiento para formarse una idea del ser de la trascendencia, proviene del hecho de estar (el entendimiento) radicado en la inmanencia, no pudiendo, por consiguiente, encontrar su objeto adecuado en el mundo empírico. Por este motivo «la trascendencia no se prueba sino que se testifica» (su presencia)⁴⁸.

Resumiendo, podemos brevemente decir que la trascendencia, presente en nuestro pensamiento, es captada en su existencia, pero jamás en su *esencia*; de modo que el núcleo íntimo de su ser es inabarcable e impenetrable por la razón, pudiendo enunciarse de ella meras fórmulas tautológicas: il est ce qu'il est⁴⁹.

II

REFLEXIONES CRÍTICAS

En las páginas anteriores he procurado sintetizar, en la medida que lo exigían los límites de este trabajo, los elementos más sobresalientes que caracterizan el pensamiento de Jaspers sobre la existencia humana. Por esto mismo, aunque tenemos una base suficiente para hacer una crítica del mismo, sin embargo no lo podremos hacer con la precisión y exhaustividad que requeriría una exposición detallada aun de sus aspectos secundarios.

Una filosofía arracional. — Según noté al comienzo de este trabajo, Jaspers comienza su investigación filosófica de la existencia humana confesando su impotencia para erigir una ontología basada en principios universales y necesarios, contentándose con dar una explicación o clarificación de su existencia concreta, como realidad abierta a múltiples posibilidades. Sólo pretende prestar una ayuda a los que se ven sumidos en los afanes de este drama de la existencia, guardándose bien de entrometerse en el terreno de las decisiones. Rehusa, por consiguiente, radicalmente, reducir la realidad a conceptos, con lo cual cierra en verdad las puertas a una legítima ontología, y no logrará jamás extraer el ser absoluto de la existencia.

Pero Jaspers nos explica ésta su posición prefilosófica. En efecto, al comen-

⁴⁴ III, 65.

⁴⁵ III, 45.

⁴⁶ Ib.

⁴⁷ III, 200.

⁴⁸ III, 204.

⁴⁹ III, 67.

zar a filosofar se encuentra con una situación *dada*, sin poder evadirla, impidiéndole razonar con libertad en lo absoluto. No encuentra un punto estable y fijo de apoyo, objetivamente cierto, donde poder suspender la cadena de sus deducciones; por esto, el carácter del problema que se plantea exige una respuesta que no puede menos de ser particular y relativa. Si a esto se agrega la constatación de los cambios internos que experimenta en su ser, el continuo flujo y reflujo de sus voliciones, etc., concluye que no se puede, a partir de una realidad psicológica particular, condicionada y limitada, sacar conceptos abstractos y universales.

En la rotunda negación de la vía intelectual para captar la realidad, comienza toda la tragedia de la filosofía de Jaspers. En efecto, la realidad concreta y experimentable es contingente; siendo lo contingente lo único que puede captar, nunca podrá encontrar por la sola experiencia un puente de unión con un ser trascendente, porque ello supondría la abstracción de un raciocinio. En realidad, no dispone el hombre de otro medio con que penetrar el ser de las cosas, ni siquiera el ser de su propia existencia, sino la inteligencia. Afirmar lo contrario sería contradecirse, como le sucede al idealista que «afirma» la imposibilidad de toda certidumbre legítima.

En este error se encierra otro tan grande como el anterior: a saber, la deformación que sufre el objeto analizado. Al negar a la inteligencia su eficacia para aprehender el auténtico ser de las cosas, tomamos el rábano por las hojas, pues nos quedamos con lo accidental y fenomenológico, y perdemos ese núcleo esencial y profundo que sustenta todo lo demás: la realidad de una esencia que está por debajo de todos los seres.

El punto de partida por la reflexión en que se toma por primera vez experiencia del ser, es del todo admisible. El juicio inmediato de conciencia, por el que me descubro a mí mismo como ser existente, es de certidumbre metafísica: se da una perfecta coherencia entre el objeto del conocimiento y el conocimiento mismo. Jaspers ve perfectamente que en esta afirmación de la realidad de mi conciencia va implícita la afirmación del ser. Porque el carácter de ser, de realidad, es esencial a todo objeto de experiencia; una experiencia que no sea de lo real, sería de la nada.

Sin embargo la reflexión que lo lleva al descubrimiento de sí mismo como un ser finito y contingente, situado entre un comienzo y un fin, no logra descifrar plenamente el misterio de la existencia, ni dar razón de ella y de sus caracteres. Encerrado en sí mismo, Jaspers siente un influjo causal, percibe las fluctuaciones y cambios de la sustancia de su ser, sin lograr esclarecer y polarizar en una realidad una y múltiple todas sus exigencias ontológicas. La inmanencia ciega que lo sume en un mar de tinieblas, es lo que le impide ver la esencia del ser en toda su pureza y amenaza arrojarle en el seno de un idealismo que, por una paradoja, es uno de los sistemas filosóficos contra los cuales el existencialismo quiso reaccionar.

Conviene además notar que el análisis reflexo supone la inserción nuestra en el mundo; de modo que estricta y psicológicamente hablando, según afirma A. González Álvarez, «no tendríamos experiencia si previamente no conociéramos las cosas; ni sabríamos nada de nosotros mismos si algo exterior no lla-

mase con fuertes aldabonazos a las puertas de nuestra conciencia, haciéndonos despertar a la conciencia de nuestros actos (como derivados de la sustancialidad de nuestro yo) ...el primer eslabón, pues, de nuestro conocimiento, es la captación del objeto sensible... Según esto, mi pensamiento sólo alcanza un conocimiento de mi situación existencial «volviendo» de conocer el universo: el conocimiento de mí mismo está condicionado a este retornar desde las cosas... Esto no quiere decir que el intelecto no se conozca a sí mismo, que no tenga un conocimiento de sí per essentiam, y que se conozca únicamente en y por el objeto. Lo único que se afirma es una condición necesaria, o una serie de condiciones cuyo primer eslabón es la *res sensibilis*»⁵⁰.

Ser en el mundo. — El análisis de sí mismo lleva a Jaspers a otro error, como consecuencia del anotado anteriormente, a saber: la identificación del ser del mundo con el de la existencia humana. En efecto, hace entrar al mundo circundante dentro de la inmanencia de la existencia humana, como su horizonte, y esto precisamente por aquella inversión que hace del proceso psicológico del conocimiento que, como dijimos, comienza desde fuera hacia adentro. Por consiguiente su afirmación «no existe el mundo sin mí, ni yo sin el mundo», debería, aunque tiene algo de verdad, cambiarse por esta otra: no capto la entidad de mi existencia sino a través del mundo.

Clarificación de la existencia. — Tal vez sin darse cuenta admite Jaspers gratuitamente la eficacia de la razón humana en el empeño filosófico de clarificar la existencia, en lo cual está precisamente la etapa fundamental del filosofar. A este propósito conviene notar el pensamiento de Jaspers sobre el conocer, por estar íntimamente unido con la razón. Establece «que la razón no está aislada, que no es una facultad independiente del ser, de la cual quepa estudiar su uso puro, sino que está en inmediato contacto con la existencia cuya individualidad y dinamicidad puede captar. Por esta razón no inicia Jaspers el filosofar con el pensamiento puro, como lo hace Descartes, sino que presenta y ofrece a la función clarificadora de la razón el yo existente. Con todo no nos explica clara y satisfactoriamente cómo nos es dado este primer conocimiento del yo. Sin embargo, tratándose de un dato que pertenece al mundo de los hechos (experimental), no es necesaria una justificación: basta con testificarlo»⁵¹.

Contrariamente a lo que Jaspers cree, y a pesar de la sinceridad con que trata de dar una explicación de su existencia, por el hecho mismo de hablar e intentar esclarecerla no puede menos de suponer una cierta estructuración general de la existencia. De lo contrario sus palabras no tendrían sentido si no admitiera una base común al interlocutor y al que habla. Por consiguiente «en el seno mismo de la filosofía jaspersiana se da la contradicción de pretender clarificar una existencia que por su singularidad y concreción se supone desprovista de una contextura general, resultando de esta clarificación una *dada* contextura general de la existencia posible»⁵².

Analizando más en particular los factores con que Jaspers intenta clarificar la existencia, vemos que la *libertad* queda reducida a la independencia, a una

⁵⁰ Cf. «Sapientia», antes citada, pp. 30 y 31.

⁵¹ Cf. «Sapientia» artículo cit. de A. González Álvarez, pp. 24 y 25.

⁵² Ib., p. 24.

total irresponsabilidad, nacida de la conciencia de experimentarse libre de trabas que coarten la espontaneidad en el obrar. El concepto genuino de libertad, como poder de determinarse o no ante un número de posibilidades, no se ve claro y, como nota R. Jolivet hablando de la elección existencial en general, queda reducido a una dialéctica viviente, en la cual soy yo mismo el que estoy en juego (frente a una multitud de posibilidades). De este modo la elección es irracional y apasionada, como la existencia misma. De aquí que «ninguna elección existencial se efectúa sin angustia, en razón del alistamiento que implica y del riesgo que comporta» (el abandono de las otras posibilidades, y el haberse equivocado en la elección)⁵³.

De semejante concepción de la libertad, fácilmente se puede adivinar a dónde nos puede llevar una filosofía que, careciendo por otra parte de principios universales y necesarios, está totalmente incapacitada para fundamentar una auténtica moral. Por esto, desde el punto de vista práctico, Jaspers lo justifica todo. La ley aquélla que reconocía como un requisito para su libertad (*pas de liberté sans loi*), es particular como su existencia, y mutable y pasajera como los altibajos y fluctuaciones que experimenta en su ser. No reconoce, por consiguiente, una ley universal derivada de las exigencias ontológicas de su ser, de la contingencia y libertad de la naturaleza humana universalmente considerada, que apunta hacia una causa última y final, hacia un orden y moralidad. Tampoco, claro está, reconoce una ley positiva humana ni divina. Únicamente ve una barrera al desenfreno y al instinto de una naturaleza pervertida, en una concepción humana del deber, mezclada con un vago sentimiento religioso nacido del misterio mismo de su existencia, de una especie de vértigo ante lo desconocido y un temor a un más allá donde lo encamina fatalmente su contingencia.

La variedad de las existencias humanas, con las cuales se *comunica*, no se comportan como las partes de un todo, como los miembros homogéneos de un conjunto, precisamente porque no convergen en el ser como en un común denominador. Por esto la filosofía de Jaspers representa un individualismo exagerado. No cabe el concepto de una sociedad para la cual está esencialmente ordenado el hombre: no tiene nada que ver con la masa de los hombres; sólo le basta otra existencia como complemento de la suya. Cada individuo tiene *su* verdad, *su* modo de ver la existencia, *su* moral, *su* trascendencia y *su* Dios estrictamente incommunicables. Pero, en verdad, en el hombre es una exigencia ontológica el estar referido a la comunidad, y sin su actuación en ella pierde uno de sus rasgos esenciales, pues individuo y sociedad son sólo dos aspectos del hombre concreto y lo uno existe a través de lo otro.

En cuanto a la *historicidad* e irrepitibilidad de las situaciones típicas del ser histórico, es sin duda exagerado Jaspers al hacer resaltar tanto la concreción de las diversas situaciones en que se encuentra la existencia humana. Es necesario no pasar por alto las posibilidades universales. Aquí notamos una vez más la reacción contra un idealismo que defendía lo universal como lo único existente.

Trascendencia. — Hemos visto que en la percepción de los límites en que estaba colocada su existencia, ha intuido (no se puede usar otra palabra), Jas-

⁵³ Cf. R. JOLIVET, «*El pensamiento de Kierkegaard*», en «*Sapientia*», antes cit., pág. 35.

pers la presencia de la trascendencia, su orientación hacia un absoluto desconocido. Pero es el momento de preguntarse: una filosofía existencial, enclausurada en la oscuridad de una inmanencia ciega, ¿podrá llegar a descubrir el dinamismo de lo contingente, el verdadero sentido ontológico que encierra? Sólo la consideración abstracta de la esencia de lo contingente; el transporte de lo existencial y concreto a lo esencial, tal como lo hace la filosofía escolástica via causalitatis, es capaz de revelarnos la verdad ontológica de lo finito y descubrirnos al Infinito Absoluto, que es el fundamento último que hace posible al ser contingente. Pero esto no lo puede admitir un existencialista legítimo como Jaspers...

Jaspers, sin embargo, al igual que otros existencialistas contemporáneos, ha contribuido positivamente con su filosofía centrada en el hombre, su origen, su existencia, su destino, etc., a devolverle al mismo el valor y preponderancia que le diera la filosofía cristiana y que le arrebatara las filosofías idealistas y totalitarias.

En esto está en perfecto acuerdo con la sana filosofía, y podemos dar gracias a Dios, como decía el P. J. Iturriz, de que la filosofía contemporánea esté centrada en el hombre, de que él, incluso, sea el blanco de los ataques marxistas en su dignidad y en su destino, porque así una reacción benéfica devolverá a su persona el puesto sobresaliente que le corresponde.

Por último, al captar Jaspers la tragedia de la humana contingencia, la finitud y labilidad de toda realidad, ha encontrado un punto de partida irrefragable para una auténtica ontología y, lo que es más, un camino recto y seguro hacia Dios, explicación y fundamento de toda realidad.

Si la existencia es búsqueda y angustia, Dios es hallazgo y esperanza...

LOS ELEATAS *

ZENON

DE LA NATURALEZA

F r a g m e n t o s

1. (*Simpl. phys.* 140, 34). Al infinito en magnitud lo demostró primeramente mediante la misma argumentación. Habiendo pues antes demostrado que «si no tiene magnitud el ser, no existe», arguye «si pues existe, es necesario que cada parte tenga alguna magnitud y grosor y difieran en esto la una de la otra. Y acerca de la precedente, se diga lo mismo. Pues también ella tendrá magnitud, y tendrá delante de sí, otra. Y haber dicho esto una vez es lo mismo que decirlo para siempre. Pues ninguna de las tales partes del mismo será la última, ni dejará de haber una después de otra. Así, si son muchas partes, es necesario que éstas sean pequeñas y grandes: pequeñas, de tal modo que no tengan magnitud; grandes, de modo que sean infinitas» (= infinitamente extensas) ¹.

2. (139, 5). Pues en aquel escrito suyo, que contiene muchos epiqueremas, con cada uno de ellos demuestra que al que dice que existe la pluralidad le acaece decir cosas contradictorias. Entre los cuales epiqueremas hay uno en el que muestra

(*) Ver CIENCIA Y FE, N.º 20.

¹ Serían infinitamente grandes, porque todo cuerpo extenso se podría dividir en un número infinito de partes: estas partes deben ser extensas, porque partes inextensas nunca forman extensión; ahora bien, un número infinito de partes extensas formarían una extensión infinitamente grande. Luego si existieran muchos cuerpos, todos ellos serían infinitamente grandes.

que «si son muchas las cosas, son a la vez grandes y pequeñas: grandes, de modo que son infinitas en cuanto a magnitud; pequeñas, de modo que no tienen ninguna magnitud». [B. 1]. En esto ciertamente demuestra que aquello cuya magnitud y grosor y masa es nada, no existe. «Pues si a una cosa, dice, se le añadiese, no se haría mayor; pues siendo nada la magnitud añadida, en nada aumentaría la (otra) magnitud. Y así la añadida nada sería. Y si, quitada, la otra magnitud en nada se hará menor, ni añadida aumentará, es manifiesto que lo añadido, como lo quitado, nada eran»...

3. (140, 27). Pues demostrando nuevamente que, si las cosas son muchas, éstas son finitas e infinitas, escribe así literalmente Zenón: «Si son muchas cosas, es necesario que éstas sean como son, y ni mayores que ellas ni menores. Si empero son tales cuales son, son finitas [en número] ². Si son muchas las cosas son infinitos los seres: pues siempre hay otros más allá de los que están; y nuevamente, más allá de aquéllos, otros. Y así son infinitos los seres». Y así demostraba lo infinito según el número, proveniente de la continua división en dos partes ³.

4. (*Diog. IX, 72*). Mas también Xenófanes y Zenón el Eleata y Demócrito según ellos son escépticos... Zenón ciertamente niega el movimiento, diciendo: «El móvil ni se mueve en el lugar en que está, ni en el que no está».

Contra la noción del «espacio».

(*Simpl. phys.* 562, 3 D).

El argumento de Zenón parece negar el que exista el lugar [el espacio] preguntando de esta manera: si existe el espacio está en alguna parte: porque lo que existe ha de estar en alguna parte; y lo que está en alguna parte, está en algún lugar [espacio], por lo tanto, estará el espacio en el espacio, y así sucesivamente hasta lo infinito: por lo tanto el espacio no existe ⁴.

² «der Zahlnach», *Diels, Vors.*, h. 1.

³ Aristóteles (*Phys.* I, 3; A, 8) dice refiriéndose a los Eleatas: Algunos han admitido estas dos razones: por una dicen que el ser es uno; pues de lo contrario existiría el no-ser; y por la otra, fundados en el argumento de la división en dos (dicotomía) dicen que hay extensiones indivisas.

(*Arist. Phys. IV, 1, 29. 23*). La aporía [duda] de Zenón pide alguna explicación: porque si todo ser está en algún espacio, habrá también un espacio del espacio, y así indefinidamente⁵.

Los cuatro argumentos contra la existencia del movimiento.

1.º *Inmovilidad absoluta.*

(*Arist. Phys. VI, 9; 239 b 9*).

Cuatro son los argumentos de Zenón sobre el movimiento, que ofrecen dificultad a los que los quieren resolver: el primero trata sobre que no se mueve lo que es llevado [de un punto a otro] porque es necesario que llegue antes al medio que al fin. De esta dificultad ya dimos la solución en anteriores razonamientos. (*Phys. lib. VI, cap. II*). Son las mismas las divisiones del tiempo y de la magnitud. Si uno de ellos es infinito, también lo será el otro; y como lo sea uno, también lo será el otro: así, si el tiempo es infinito en sus extremos; y si aquél es infinito en división⁶ también será en división infinita la longitud; y si el tiempo lo es de las dos maneras, también lo será la magnitud. Por lo cual el argumento falso de Zenón pretende que no se puede pasar infinitas partes [de magnitud] o tocarlas una por una, en tiempo finito. Pues de dos maneras se dice infinita la longitud y el tiempo, y todo lo que es totalmente continuo, esto es: o por la división o por los límites. Así pues, las cosas que son infinitas según la cantidad, no se pueden tocar en un

⁴ Zenón habla en la hipótesis admitida por todos de que no existe el número infinito.

⁵ «No es difícil resolver lo que hacía dudar a Zenón: que si el espacio es algo, estará en algún espacio; porque no hay dificultad en que el primer espacio (πρῶτον τόπον) esté en otro; no como en un lugar, sino como hábito, a la manera como lo sano está en lo caliente... y así no es necesario el recurso al proceso al infinito.

⁶ Se pueden hacer en una parte dada infinitas divisiones.

tiempo finito; pero las que son infinitas según la división, pueden [tocar]: porque el mismo tiempo es de esta manera infinito. Por lo cual pasa uno las partes infinitas, en un tiempo infinito, y no finito; y toca las partes infinitas en [tiempos] infinitos⁷ y no finitos.

2.º *El argumento Aquiles.*

(76, 239 b 14). El segundo argumento es el llamado «Aquiles». Y es éste: el que corre más lentamente, nunca será alcanzado por el que corre velocísimamente [*Aquiles*]. Porque primero es necesario que llegue el que persigue al punto de donde partió el que huye: de modo que siempre el más lento estará necesariamente algo más adelante⁸. Este argumento es el mismo que el que va dividiendo en dos partes; pero difiere en que no divide en dos la magnitud... pues en ambos sucede, que no se llega hasta el fin, dividiendo de alguna manera la magnitud; ...por lo cual la solución será la misma.

3.º *La saeta.*

El tercero es el que ahora acabo de decir⁹: que la saeta lanzada permanece inmóvil. Esto acaece, porque supone que el tiempo consta de momentos; pues si esto no se concede, el silogismo no puede hacerse.

Zenón arguye con falacia: pues dice que la saeta lanzada permanece inmóvil, si siempre toda cosa o está quieta o se mueve [y nada se mueve]¹⁰ cuando está en un lugar [punto]

⁷ Según la división.

⁸ *Simplicio* (Phys. 1014, 9 D). Se llamó Aquiles el argumento por haberse supuesto en él a Aquiles no pudiendo alcanzar a una tortuga que huye, como dice el argumento. (*Ritter*, p. 137a).

⁹ Al principio del capítulo.

¹⁰ Lo suple Diels. Damos la traducción lo más al pie de la letra, del párrafo en que parece faltar alguna frase. El argumento es éste: La saeta que parece se mueve, debe estar quieta. Porque ella en un determinado instante,

igual; pero por otra parte se halla siempre en un momento ¹¹ «todo lo que está en un punto igual, se halla en un mismo momento». Pero esto es falso, porque no consta el tiempo de momentos indivisibles, como ninguna otra magnitud.

4.º *Los que corren el Estadio en dirección contraria.*

El cuarto es de moles (o masas) iguales que se mueven contrariamente en el estadio, junto a otras iguales, unas desde el fin del estadio, otras desde el medio, a igual velocidad; con lo que sucede, según él piensa, que es igual la mitad del tiempo que el doble.

Pero está la falacia en que pide que uno junto a aquella masa que se mueve, y otro junto a la que está en reposo, se mueven con igual celeridad, en igual tiempo, y a través de una magnitud igual. Lo cual es falso.

M E L I S O

DE LA NATURALEZA O DEL SER

F r a g m e n t o s

1. (*Simpl. Phys.* 162, 24). Y Meliso demostró la no-generación del ser, usando este común argumento; escribe pues así: «Siempre era lo que algo era y siempre será. Si pues hubiese nacido, es necesario que antes de nacer hubiese sido nada; si empero nada era, de ninguna manera hubiese nacido nada de la nada» ¹.

que tiene una duración indivisible, no se mueve, pues todo movimiento requiere dos instantes. Ahora bien, si en cada uno de los momentos de que se compone el tiempo no se mueve la saeta, tampoco en todo el tiempo se moverá.

¹¹ Todo lo que está en un punto igual se halla en un mismo momento.

¹ Traducimos el comentario de Simplicio a los Fragmentos 1, 2, 6, 7. *Simpl. Phys.* 103, 13 (Diels, B, 1, p. 185; RP. n. 142, p. 109).

Meliso usando los axiomas de los Físicos, sobre la generación y la corrup-

2. (29, 22. 109, 20). Puesto que lo que no ha nacido es, y siempre era, y siempre será, tampoco tiene principio ni fin, sino que es infinito. Pues si fuese hecho tendría principio (pues comenzó alguna vez lo hecho), y fin (pues terminó alguna vez lo hecho): empero lo que ni comenzó ni acabó y siempre era y siempre será no tiene principio ni fin². Pues no es posible que exista siempre, sino lo que enteramente *es*³.

3. (109, 29). Como a lo «generado alguna vez» lo llama finito por su esencia, así también a lo que siempre existe lo denomina infinito por su esencia; esto lo esclarece diciendo: «Pero como siempre existe, así también es necesario que en cuanto a su magnitud sea siempre infinito». Por magnitud empero no entiende lo extenso [que tiene dimensiones, longitud, latitud].

4. (110, 2). Y luego a lo eterno añadió lo infinito según su esencia, diciendo: «lo que tiene principio y fin, no es ni eterno ni infinito», como lo que no lo tiene, es infinito.

ción, comienza su escrito así: «si nada existe, acerca de esto, ¿qué se diría como de algún ser? (¿Cómo se podría decir que algún ser existe?) y si algo existe, o es producido, o siempre existió; pero si es producido, o lo ha sido del ser o del no-ser; ahora bien, no puede algo ser producido del no-ser, (ni otra cosa que sea no-ser, ni mucho más que sea simplemente ser) ni del ser. Pues entonces ya existiría, y no sería producido. Por lo tanto el ser no es producido: luego existe siempre. Ni dejará de existir: pues el ser no se cambiará en el no-ser (pues se concede esto por los Físicos), ni en el ser. Pues ciertamente de nuevo sería así y no habría dejado de ser. Por lo tanto ni el ser fué producido, ni dejará de existir: siempre, pues, fué, y será.

² Comentario de Simplicio: Phys. 103, 24 (Diels B, 2, p. 186: R.P. n. 14 B, p. 110).

Y puesto que lo producido tiene principio, y lo no producido no lo tiene: no siendo el ser producido, no tiene principio. Y si lo corruptible tiene fin, si algo es incorruptible no tiene fin; y siendo el ser incorruptible, no tiene fin. Ahora bien, lo que no tiene principio ni fin es ilimitado; por lo tanto el ser es ilimitado (ᾧπειρον). Se mezclan en la argumentación ilógicamente el tiempo y el espacio. Esto es causa de que tanto a Xenófanes como a Meliso los llama Aristóteles «un tanto incultos», μικρὸν ἀγροικότεροι. Met. I, 9, 989 b 26.

³ Esta última frase: «lo que enteramente es» (ὅ τι μὴ πᾶν ἔστιν) significa en Meliso infinitud espacial. Así lo interpretó ya Aristóteles. Item los modernos v. g. Ritter, n. 143, p. 110, Cardini, p. 138. Disiente Covotti, citado por Cardini.

5. (110, 5). Del infinito deduce la unidad, por aquello: «si no fuese uno, limitaría con otro». Esto lo acusa Eudemo como dicho sin claridad, escribiendo así: «si pues concediese cualquiera que el ser es infinito, ¿por qué también ha de ser uno? Pues no porque sean muchos han de limitar unos con otros. Pues parece que el tiempo futuro es infinito, y limita con el presente. Ciertamente, varias cosas no pueden ser infinitas en todo sentido; pero en un sentido, aparece posible. Es, pues, necesario demostrar cómo no pueden ser infinitas, si son varias⁴.

6. (de caelo, 557, 14). ...entendiendo evidentemente que «si el ser es uno, no habría otro fuera de él». Meliso afirma: «si pues fuese (infinito) sería uno; pues si fuesen dos, no podrían ser infinitos, sino que limitarían uno con otro».

7. (Phys. 111, 18). Habla así Meliso resumiendo lo anteriormente dicho, y disertando de este modo sobre el movimiento: «Así, pues, es eterno e infinito y uno y enteramente idéntico. Y ni es disminuído en nada, ni se hace mayor, ni cambia de aspecto, ni padece dolor, ni tribulación; pues si pudiera padecer de alguna de estas cosas, ya no sería uno. Pues para cambiarse en otro, es necesario que el ser no sea idéntico (a sí), sino que perezca lo que primero existía, y lo que no existía nazca. Y aun si en diez mil años se mudase en un solo cabello, para toda la eternidad perecería totalmente. Pero ni es posible cambiar de aspecto. Porque el orden cósmico que primero existía no perece, ni el que no existía nace. Y dado que nada se añade ni se pierde ni se cambia ¿cómo podría existir algo cambiado de las cosas que existen?

Pues si una cosa se vuelve otra, debe sufrir una transformación. Ni siente dolor: porque absolutamente no podría exis-

⁴ Es claro que el infinito absoluto según el tiempo y la esencia, tal como lo supone Meliso, arguye la unicidad del ser. Notemos de paso que estas propiedades existen tal como las concibe Meliso y Parménides en el Ser Abosulto, Dios, trascendente respecto del mundo de los sentidos.

Los eleatas no pudieron desentenderse de la concepción *material*, corporal del ser, y de aquí sus antinomias, al querer aplicar aquellas propiedades a *un ser material*.

tir, si fuese capaz de dolor; ya que no puede existir siempre una cosa capaz de dolor, ni tiene una fuerza igual a la del sano. Ni sería idéntico, si padeciese dolor. Pues padecería dolor o habiéndosele quitado algo o añadido, y ya no sería idéntico (a sí mismo). Ni lo sano puede padecer dolor, pues entonces lo sano y el ser perecerían, y el no ser sería producido. Y acerca del afligirse se puede decir lo mismo que del padecer dolor. Ni el vacío es algo; pues el vacío es nada: y no existe lo que es nada: ni se mueve, pues no tiene adónde apartarse, sino que es lleno. Y si fuera vacío, iría hacia el vacío: mas siendo nada el vacío, no tiene adónde ir. Lo denso además y lo raro no existen. Porque lo raro no puede ser tan lleno como lo denso, sino que lo raro ciertamente es más vacío que lo denso. Es necesario hacer esta diferencia entre lo lleno y lo no lleno: si algo contiene o recibe, no es lleno; si ni contiene ni recibe, es lleno. Es pues necesario que exista lo lleno, si el vacío no existe. Y si (el ser) es lleno, no se mueve ⁵.

8. (de cielo, 558, 19). Habiendo dicho acerca del ser que es uno, e increado, e inmóvil y no interrumpido por ningún va-

⁵ Paráfrasis de Simplicio: (Diels, B. 7, p. 189): «De otra forma. Nada hay vacío del ser: pues el vacío es nada; y no podría existir lo que es nada. Por lo que tampoco se mueve el ser: pues no tiene a dónde dirigirse por ninguna parte, del vacío no ser. Ni puede tampoco replegarse sobre sí mismo: pues sería entonces más raro que él mismo y más denso: esto es imposible. Pues lo raro no puede juntamente estar lleno de lo denso. Pero ciertamente lo raro está más vacío que lo denso: pero lo vacío no existe.

Ahora bien, si el ser está lleno o no, conviene juzgarlo por si recibe en sí alguna otra cosa o no; pues si no la recibe, está lleno, y si la recibiera no lo estaría. Y si no está vacío es necesario que esté lleno; y si es así (es necesario) que esté inmóvil; no que no pueda moverse por estar lleno, como decimos de los cuerpos, sino porque todo el ser ni puede ser movido hacia el ser (pues no hay nada junto al mismo) ni hacia el no ser, pues el no ser no existe»...

cío, sino completamente lleno de sí mismo, continúa: «Esta demostración es el mayor signo de que (el ser) es uno solo. Pero también estas otras pruebas: Si existen muchas cosas, es necesario que éstas sean tales, cuales yo afirmo que es la unidad. Si pues existe tierra y agua y aire y fuego y hierro y oro, y así lo viviente como lo muerto, y negro y blanco, y las otras cosas que los hombres dicen ser reales; si efectivamente estas cosas existen, y nosotros rectamente vemos y oímos, es necesario que cada cosa permanezca tal cual nos apareció la primera vez, y que no se cambie ni se vuelva otra, sino que siempre sea tal cual primero era: ahora ciertamente decimos que con rectitud vemos y oímos y entendemos. Empero, a nosotros nos parece que lo caliente se vuelve frío, y lo frío caliente, y lo duro blando, y lo blando duro, y que lo vivo muere y nace de lo no vivo, y que todas estas cosas se cambian, y que nada de lo que era es igual a lo que ahora es, sino que el hierro siendo duro es desmenuzado con el dedo como si fuese líquido, y lo mismo el oro y la piedra y cuanto parece ser enteramente sólido; y que la tierra y la piedra están hechas de agua: de este modo acontece que ni vemos ni conocemos las cosas. Pero estas cosas no están en consonancia las unas con las otras. Porque a nosotros, que afirmamos que existen cosas múltiples y eternas dotadas de forma y consistencia, todo parece cambiar y mudarse de lo que siempre había sido visto. Es pues evidente que no veíamos rectamente, y que aquella multiplicidad de cosas no nos aparecía con rectitud: porque no hubiesen cambiado si fuesen verdaderas, sino que cada una sería enteramente tal cual aparecía. Porque nada hay más estable que lo que es verdadero⁶. Y si algo cambia, lo que es desaparece, y lo que no es, nace. Así, por fin, si hay pluralidad de cosas, es necesario que éstas sean cual es la unidad.

9. (Phys. 109, 34). [Meliso] quiere que el ser sea incorpóreo; lo ha manifestado diciendo: «si pues existe, es necesario que sea uno; siendo uno, es necesario que no tenga cuerpo; porque si tuviese dimensión, tendría partes, y ya no sería uno⁷.

10. (109, 32). Llama magnitud no a lo que tiene dimensión, pues él muestra al ser como indiviso: «porque si se divide, dice,

el ser, se mueve: pero lo que se mueve no existe». Sino que magnitud llama a la trayectoria misma del sujeto.

⁶ Este fragmento enfoca a la vez, con una claridad y belleza de expresión rara en los presocráticos, los dos problemas fundamentales del ser: el problema metafísico y el problema criteriológico. La solución eleática, al concebir el «ser» y «lo verdadero» como una cristalización ontológica de nuestro concepto abstracto de ser, dejó al margen de la metafísica la realidad mudable, y negó la veracidad de nuestra percepción del mundo exterior contra la experiencia y razón. Dió una explicación incompleta de la realidad.

⁷ ¿De qué *unidad* del ser habla aquí M.? ¿De la unidad que debería tener cada una de las múltiples cosas, que según él no existen, o de la del Universo-Uno? Zeller duda (1.^a ⁵, 611 ²). Aristóteles (Met. I, 5), dice: Parménides parece que se refirió al ser *lógico* (τὸ κατὰ τὸν λόγον), Meliso en cambio al ser *material* (τὸ κατὰ τὴν ὕλην). Donde supone que se refiere al Universo-Uno material. Esto no quiere decir que considere al ser como cuerpo (σῶμα) sino como ὕλη (materia) que según él no tiene dimensiones.

CRONICA 1949

Asociación Católica Argentina de Filosofía

El día 14 de mayo de 1949, como resultado de varias reuniones previas, y de conversaciones iniciadas en Mendoza durante los días del Primer Congreso Nacional de Filosofía, quedó fundada, con sede central en Buenos Aires (provisoriamente en Australia 1761) y filiales en el interior del país, la *Asociación Católica Argentina de Filosofía*, cuyos fines y actividades quedan expresados en los Estatutos que a continuación transcribimos:

TITULO I. - Bases.

Artículo 1.º — La *Asociación Católica Argentina de Filosofía*, constituida por católicos sin distinción de escuelas, tiene como fin la investigación y difusión en el orden filosófico.

Art. 2.º — Esta investigación y difusión la Asociación la realizará por los siguientes medios:

- a) Por la celebración de coloquios periódicos en los cuales los socios o invitados especiales sometan a consideración y discusión, de acuerdo a la reglamentación que para tales coloquios se apruebe, comunicaciones sobre temas de interés filosófico.
- b) Por la organización de conferencias públicas, cursos, exposiciones y otros actos culturales.
- c) Por la edición de publicaciones de carácter filosófico, ya se trate de revistas o boletines como de la edición de obras originales, textos clásicos, traducciones, etc.
- d) Por cualquier otro medio que la Asamblea general, o la Junta Directiva ad referendum de ésta, juzgare conveniente.

Art. 3.º — La Asociación no se disolverá mientras existan en la sede central diez socios dispuestos a continuar.

TITULO II. - *De los socios.*

Art. 4.º — Para ser socio activo de la Asociación Católica Argentina de Filosofía se requiere:

- a) Ser católico práctico;
- b) Ser autor de trabajos filosóficos o catedrático de jerarquía universitaria;
- c) Ser presentado por un socio;
- d) Ser aceptado por la Junta Directiva, que decidirá acerca de su admisión en votación secreta, por simple mayoría de votos.

Art. 5.º — Los miembros residentes en el interior del país estarán inscritos en la Sede central y podrán remitir a ella sus comunicaciones. Cuando en una ciudad haya un número suficiente de socios podrá constituirse, con aprobación de la Sede central, un Centro filial de ésta, regido por los mismos Estatutos, que celebrará sus propios coloquios enviando anualmente crónica de ellos y de sus demás actividades a la Sede central.

Art. 6.º — Los socios activos contribuirán con una cuota anual de diez pesos moneda nacional para los gastos generales de la Asociación.

Art. 7.º — Se pierde la calidad de socio:

- a) Por renuncia aceptada por la Junta Directiva;
- b) Por exclusión resuelta por la Junta Directiva o por la Asamblea, conforme a las disposiciones que establecerán estos Estatutos.

Art. 8.º — Son socios adherentes los que, no reuniendo las condiciones requeridas en el art. 4.º, inc. b), sean presentados por un socio y aceptados en calidad de adherentes por la Junta Directiva.

TITULO III. - *De las autoridades.*

Art. 9.º — La autoridad suprema de la institución es la Asamblea General, integrada por todos los socios activos en condiciones de votar.

Art. 10.º — Dicha Asamblea, en votación secreta y por simple mayoría de votos, elegirá de entre sus miembros una Junta Directiva integrada por un Presidente, un Vicepresidente, un Secretario, un Tesorero, tres Vocales titulares y dos Vocales suplentes, la cual tendrá a su cargo la dirección y representación de la Asociación, reuniéndose cuando las circunstancias lo aconsejen y adoptando sus resoluciones por simple mayoría de votos, excepto en los casos en que estos Estatutos dispongan otra cosa.

Art. 11.º — La Junta Directiva, por los votos de las dos terceras partes de sus miembros, podrá suspender o excluir de la Asociación a cualquiera de los socios, vistos y examinados los cargos en sesión secreta. Para la exclusión de un socio con más de cinco años de antigüedad se necesitará asimismo la ratificación de la siguiente Asamblea general ordinaria.

TITULO IV. - *De las Asambleas.*

Art. 12.° — La Asamblea General Ordinaria tendrá lugar cada tres años en el mes de Abril. Si no estuviera presente la tercera parte de los socios en condiciones de votar, se considerará que hay quorum legal después de media hora de espera. En dicha Asamblea se pondrá a consideración y aprobación la Memoria y Balance que presentará la Junta Directiva que termina su mandato, y se procederá a la elección de la nueva Junta Directiva, considerando luego los demás asuntos incluidos en el Orden del día.

Art. 13.° — Las Asambleas Extraordinarias podrán ser convocadas por resolución de la Junta Directiva, que expresará los motivos de tal convocatoria, o bien a solicitud de un número de socios no inferior a la quinta parte del total. Para ellas regirán las mismas normas que para la Asamblea Ordinaria.

Art. 14.° — Todas las resoluciones de las Asambleas se tomarán por simple mayoría de votos, salvo que se trate de la modificación de estos Estatutos, en cuyo caso se requerirá una mayoría de dos tercios sobre el número total de socios, presentes o no.

Art. 15.° — En las Asambleas, a partir del año siguiente al de la fundación de la Asociación, sólo tendrán derecho a votar los socios que estén al día con tesorería y tengan al menos un año de antigüedad.

Reglamentación de los coloquios

1.° — Se realizarán cuatro coloquios al año, que tendrán lugar en los meses de Abril, Junio, Agosto y Octubre, en fechas que se fijarán oportunamente.

2.° — Los miembros interesados en presentar comunicaciones avisarán de ello con quince días de anticipación a la Secretaría, anticipando el título, y a ser posible el sumario de la comunicación.

3.° — El Presidente y el Secretario organizarán el temario de cada coloquio, pudiendo, cuando el número de comunicaciones u otras circunstancias lo aconsejen, habilitar un coloquio fuera de las fechas ordinarias.

4.° — El Secretario citará oportunamente a los socios para cada coloquio.

5.° — Las comunicaciones que se presenten a estos coloquios han de ser de una extensión tal que su lectura no exceda los veinte minutos; la discusión podrá prolongarse hasta completar la hora, quedando sujeta a votación de los asistentes la ampliación de este plazo.

La primera Comisión Directiva, elegida por votación, quedó integrada en la siguiente forma: *Presidente*: Héctor A. Llambías; *Vicepresidente*: Ismael Quiles, S. I.; *Tesorero*: Abelardo F. Rossi; *Secretaria*: María Mercedes Bergadá; *Vocales Titulares*: Enrique B. Pita, S. I.; Juan Pichon-Rivière y Luis M. Séligmann Silva; *Vocales Suplentes*: Juan Alfredo Casaubon y José Enrique Miguens.

Fueron los restantes miembros fundadores: Cgo. Dr. Octavio N. Derisi, R. P. Juan Bussolini, S. I., Pbro. Dr. Luis M. Etcheverry

Boneo y los Dres. Juan Miguel Bargalló Cirio, José María de Estrada, Vicente Márquez Bello, Rodolfo Martínez (h.), Arturo E. Sampay y Gastón F. Terán.

Dado que el Presidente, Dr. Llambías, y el Vicepresidente, P. Quiles, viajaron a Córdoba hacia fines de mayo, el primero para integrar jurados en la Universidad local y el segundo invitado por la Facultad de Humanidades para dictar algunas conferencias, aprovecharon esta circunstancia para ponerse en contacto con los estudiosos de dicha ciudad, dejando encomendada a los Profesores Dres. Alfredo Fragueiro y Nimio de Anquín la constitución de la filial cordobesa de la Asociación.

Conforme a los Estatutos, en junio celebró la Asociación su primer coloquio, que contó con la asistencia y activa participación de la mayor parte de sus miembros. En él presentaron comunicaciones el Dr. Juan Pichon-Rivière, sobre «*Ubicación de la Política dentro de la Filosofía*», y el R. P. Ismael Quiles, S. I., sobre «*El In-Sistencialismo, proyección final del existencialismo*».

En los dos coloquios subsiguientes, a fin de dar mayor amplitud a la discusión, de acuerdo a la experiencia recogida en el primer coloquio, sólo se consideró, en cada caso, una comunicación. Fueron éstas: «*Concepción dinámica del Derecho*», por el Dr. Luis Ma. Séligmann Silva, y «*La Teoría pura del Derecho, de Kelsen*», por el Dr. Juan A. Casaubon.

Un resumen de cada una de estas comunicaciones aparecerá en los *Anales* que la Asociación se propone editar en breve.

Por último, el día 12 de noviembre, la Asociación se reunió en amistoso convivio para despedir a su Vice-Presidente, P. Quiles, que partió para Washington y Canadá con el objeto de efectuar investigaciones y reunir materiales, en la Congress Library de Washington y en los Institutos de Estudios Medievales de Ottawa y Toronto, para la redacción de una extensa *Historia de la Filosofía Escolástica*, obra de aliento a la que se propone dedicar varios años de labor. Además, especialmente invitado por la *Georgetown University*, dictará allí un cursillo de filosofía medieval.

La Asociación, por moción de su Presidente, acordó conferir al P. Quiles su representación a los fines de establecer contacto con *The American Catholic Philosophical Association*, y otras entidades con las cuales juzgara oportuno vincularse.

El Instituto Superior de Filosofía en el curso 1949

El INSTITUTO SUPERIOR DE FILOSOFÍA que funciona en el Colegio del Salvador inauguró solemnemente sus cursos el 23 de marzo. El R. P. Enrique B. Pita, S. I., tuvo el discurso de apertura, y el R. P. Honorio Gómez Maldonado, S. I., dictó la lección inaugural.

El Instituto desarrolló este año su programa de cursos y conferencias con un nutrido y a veces extraordinario concurso de oyentes, que colmaban el aula.

Durante este año escolar se dictaron las siguientes materias como asignaturas principales: *Cosmología*, por el R. P. Honorio Gómez Maldonado, S. I., y *Psicología*, por el R. P. Enrique B. Pita, S. I.; como asignaturas auxiliares: *Introducción a la historia de la filosofía*, por el R. P. Ismael Quiles, S. I., *Sociología*, por el Pbro. Dr. Egidio Esparza, *Legislación del trabajo*, por el Dr. Vicente A. Márquez Bello, *Los filósofos políticos*, por el Dr. Rodolfo Martínez (h.), *Economía social*, por el Dr. Carlos A. Lenna, *La persona humana*, por el Dr. Juan Pichon-Rivière y *Caracteriología*, por el Dr. Pedro G. D'Alfonso.

Al Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza del 30 de marzo al 9 de abril, asistieron del Claustro Profesorado del Instituto, como Miembros Activos, los PP. Bussolini, Gómez Maldonado, Pita y Quiles y el Dr. Juan Pichon-Rivière. El P. Pita habló en una Sesión particular sobre «*Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica*»; y en la última Sesión Plenaria tuvo a su cargo la *Conmemoración de Francisco Suárez*; el P. Quiles desarrolló en una Sesión particular: «*La proyección final del existencialismo*»; y el Dr. Pichon-Rivière: «*Distingo entre persona y personalidad*».

El día 22 de abril honraron la tribuna del Instituto dos delegados españoles al Primer Congreso Nacional de Filosofía, los RR. PP. Jesuítas Ramón Ceñal Llorente y Jesús Iturrioz: el primero disertó sobre «*La filosofía española contemporánea*», y el segundo acerca de «*Hombre, sociedad y civilización en Balme*». A continuación el P. Pita expresó sus «*Impresiones sobre el Primer Congreso Nacional de Filosofía*».

El 15 de junio el Instituto celebró el quinto aniversario de su fundación. El discurso conmemorativo estuvo a cargo del Dr. Vicente

A. Márquez Bello, y el R. P. Enrique Herrera, S. I., pronunció una conferencia sobre: «*Bases para una formación universitaria*».

El 14 de septiembre el Instituto conmemoró el segundo centenario del nacimiento de Goethe con una conferencia del Pbro. Dr. Pedro Ciklic sobre «*Lo biológico y lo psicológico en Goethe*».

El 26 de octubre se celebró el acto de clausura de los cursos con una disertación del Delegado Organizador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, Dr. Absalón D. Casas, sobre el tema: «*Expresiones modernas del Constitucionalismo social*»; a continuación dictó su última lección del año el P. Pita sobre «*Visión panorámica de la psicología*». Presidió el acto el Excmo. Sr. Obispo Auxiliar de Rosario, Mons. Silvino Martínez, y asistieron al mismo destacadas personalidades de las Universidades Nacionales de Buenos Aires y del Litoral.

En el mes de noviembre se llevaron a cabo los exámenes de las materias dictadas, para los alumnos que optan al Diploma del Instituto. Se presentaron a exámenes doce alumnos.

DEL EXTERIOR :

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Noticias de último momento recibidas de España nos informan que el día 3 de febrero del presente año de 1950 se reunió en Madrid la Asamblea General de la *Sociedad Española de Filosofía* (SEF), eligiéndose en ella la siguiente Junta de Gobierno: *Presidente*: J. Zaragüeta; *Vicepresidentes*: L. E. Palacios y P. Font Puig; *Secretario*: R. Ceñal Llorente, S. I.; *Tesorero*: A. Alvarez de Linera; *Vocales*: Juan Yela, José Camón, M. Mindán, J. Hellín, S. I., José L. Aranguren y Miguel Oromí, O. F. M.

Se designaron socios de honor en los países iberoamericanos a: José Vasconcelos (México), Honorio Delgado (Perú), Enrique Molina (Chile), y Nimio de Anquín (Argentina).

En la misma Asamblea se acordó incorporar la SEF a la «*Federation Internationale des Sociétés de Philosophie*» de París y a la «*Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie*» de Friburgo (Suiza).

La SEF cuenta ya con 117 socios de número, entre ellos 24 catedráticos numerarios de Universidad y numerosos Profesores de Centros Superiores privados.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

MUÑOZ S. I., JESÚS, *Esencia del Libre Albedrío y Proceso del Acto Libre según F. Romeo, O. P., Sto. Tomás y F. Suárez, S. I.* Estudio Comparativo. Aparte de Miscelanea Comillas, IX (1948). Páginas 347-504.

Todo el volumen IX está dedicado al Doctor Eximio con ocasión del Cuarto Centenario de su nacimiento.

El trabajo del P. Muñoz, S. I., profesor de Psicología en la Universidad Pontificia de Comillas, está dividido, fuera de la Introducción, en dos partes muy desiguales por su amplitud e importancia. La primera, breve, trata de la Esencia del libre albedrío; la segunda, muy desarrollada, por ser la parte básica del estudio, investiga el Proceso intelectual-volitivo del acto libre.

En la Introducción nos presenta el P. Muñoz al eminente dominico Francisco Romeo, Maestro General de su Orden, que tomó parte activa en la preparación de la sesión sexta del Concilio de Trento y autor de la obra «*De libertate operum et necessitate*» aparecida en 1538, siete años antes de la apertura de la magna Asamblea eclesiástica.

Romeo en su obra defiende contra los herejes de su tiempo la libertad del hombre en las buenas obras y su necesidad para la salvación. Con esto se ve su valor singular, ya que nos sirve para conocer el pensamiento de los que tomaron parte tan importante en el Concilio de Trento.

El P. Muñoz juzga de interés «cotejar la doctrina de este Padre de Trento sobre la libertad en las buenas obras con lo que de esto piensa el Doctor Eximio» (pág. 362s.). Pero no va a fijarse «en afirmaciones indudables para todo católico... Los puntos que hay que examinar son aquéllos en que el teólogo y el filósofo procuran desentrañar el cómo se explica lo que la fe enseña como infaliblemente verdadero» (Ibid.).

De los temas tratados por Romeo escoge el siguiente: Origen y naturaleza del libre albedrío. «Para penetrar más de raíz en este problema, dice el P. Muñoz, nos pareció conveniente examinar qué enseña... el Maestro por excelencia de las escuelas católicas, Santo Tomás, y confrontar con su doctrina la de Romeo, la opuesta y, por fin, la de Suárez» (pág. 354).

Pocas páginas (354-365) dedica el autor a la «Esencia del libre albedrío».

Los caracteres esenciales del mismo, conforme a la doctrina de Romeo, son los siguientes:

«1. — Lo propio esencial del libre albedrío no está en la razón, sino en la voluntad.

2. — La esencia del libre albedrío consiste en la voluntad expedita para elegir y, consiguientemente, para obrar.

3. — Para que la voluntad pueda encontrarse en ese estado, ha de preceder la deliberación de la razón: el consejo y el juicio...

4. — Tal juicio previo de la razón de ninguna manera, ni nunca, es decisivo para la subsiguiente elección de la voluntad libre...» (pág. 361).

Santo Tomás y Suárez están de acuerdo en lo capital con estas afirmaciones. El cuarto punto toca una cuestión debatida; pues para muchos el llamado «imperium rationis» ejerce sobre la voluntad un imperio decisivo e irresistible.

Así opinaba «el catedrático de Salamanca Bartolomé de Medina, O. P., cuando, entre algunos teólogos de aquella Universidad, iba admitiéndose un singular concepto de la libertad humana, capaz de coexistir con ese imperio irresistible de la razón «antevertens omnem actum voluntatis» y con la «praedeterminatio ad unum», inconciliable «ex intrinseca natura sua» con la omisión del acto para el que se daba» (pág. 364).

Establecida brevemente la esencia del libre, pasa el P. Muñoz a investigar ampliamente (págs. 365-504) las relaciones entre el entendimiento y la voluntad en el proceso del acto libre, donde se ventilan cuestiones «delicadas y discutibles, que son las que más adelante habían de separar a las Escuelas católicas...» (pág. 365).

Esta parte titulada: «Proceso intelectivo-volitivo del acto libre», estudia tres soluciones: la primera es de Romeo; la segunda, de Bartolomé de Medina y la tercera, de Santo Tomás y Suárez, a quienes estudia separadamente.

De la solución de Romeo dice: «Su conclusión es verdadera: la verdadera libertad queda en ella perfectamente salvada; pero no vemos sea conciliable con lo incluido, al menos implícitamente, en algunas de las primeras afirmaciones sobre el influjo del juicio libre en la elección. El A. que en el conjunto de su exposición no parece dar gran importancia a esas primeras afirmaciones, tampoco vemos que se cuide de armonizarlas con la conclusión. La solución, según esto, salva la libertad, pero es incompleta y no satisface plenamente la lógica» (pág. 375).

La solución segunda, que afirma un imperio de la razón eficaz, «en su exposición salva la lógica pero destruye la libertad. Su *defensa* contradice lo afirmado en su exposición. Y si aquel primer imperio eficaz y necesario no influye en la producción de los demás actos volitivos e intelectivos, no se explica cómo éstos pueden producirse: en esta hipótesis más benígna para la libertad, esta segunda solución resultaría totalmente incompleta; no explicaría la producción del acto libre» (pág. 383).

El P. Muñoz, viendo las divergencias en el opinar sobre el problema entre los clásicos comentadores de Santo Tomás, se ve incitado y aun obligado «a estudiar, en su misma fuente, la doctrina del Doctor Angélico, basada también sobre la de Aristóteles» (pág. 383).

Analiza el autor detenidamente el proceso del acto libre, pero ciñéndose a la actividad de las causas segundas: objeto, entendimiento, voluntad. La parte de la causa primera está fuera del campo de su investigación, pertenece a la teología natural, no corresponde al estudio psicológico del proceso. Sin embargo, de ella dirá algo al tratar de Suárez.

Inicia el proceso un acto intelectivo: *apprehensio*. Síguele un acto apetitivo necesario de la voluntad, que con esto queda capacitada para poder producir «*quoad exercitium*» otras voliciones. Apetece con la «*intentio*» la consecución del fin. El entendimiento busca bienes particulares que sean conducentes para la consecución del fin ya apetecido; los considera y encuentra a cada objeto parte bueno, parte no bueno; formula su dictamen: el «*iudicium rationis*», el objeto así conocido y estimado es el «*principium quoad specificationem*» del próximo acto volitivo libre. Puesto el juicio de la razón «esto es lo mejor», no es infalible que la voluntad apetezca ese objeto; puesto el imperio (*late dicto*) de la razón; «*elige esto que es lo mejor*», la voluntad puede resistir, desobedecer a ese mandato; contra el error de la solución segunda (págs. 411s.).

Largamente estudia en Santo Tomás la primera volición necesaria y luego las demás voliciones necesarias.

El objeto del primer acto volitivo necesario «es un bien particular, pero que sólo presenta aspectos buenos, convenientes para el sujeto, y esto tanto el objeto como la apetición del mismo, efecto de la falta de deliberación, «*impraemeditatio*», fenómeno connatural muchas veces a la potencia humana limitada» (pág. 432).

El P. Muñoz tratando del pensamiento del Angélico dice que «el ánimo no puede menos de quedar suspenso y exhalar un afecto de admiración hacia el que en este menudo detalle de los sin número tratados por él, aparece *maximus in minimis*, y conserva, después de este trabajo de filigrana, todo el vigor y la energía de su brazo íntegra para ser *magnus in magnis*» (pág. 435).

A continuación nos confiesa que «el esfuerzo para llegar hasta encontrar en sus escritos una solución satisfactoria no ha sido ligero. Ha sido preciso consultar, combinar muchos pasajes diferentes, construir con materiales que en Santo Tomás hallábamos más o menos reunidos o dispersos, los diversos pasos del proceso acerca del cual deseábamos saber qué pensaba el Doctor Angélico» (Ibid.). Con razón dice un poco más adelante: «Este examen y compulsación ya se ve que no es trabajo ligero; y muestra que, si en Santo Tomás se encuentran los elementos requeridos para la construcción del proceso buscado, el proceso no se encuentra aún construido».

La solución tercera, la de Santo Tomás, «que salva la libertad, es lógica y es completa» (pág. 437), se encuentra expuesta, y con la originalidad que corresponde a un trabajo propio y personal, por el Doctor Eximio.

El autor se encuentra a sus anchas al tratar la doctrina de Suárez, pues «fácil es conocerla. En su tratado «De voluntario e involuntario...» principalmente... encontramos, dice, una concepción completa del proceso intelectivo-volitivo que nos interesa; presentada con una diafanidad, un orden... que apenas si hace falta algo más que leer sus palabras textuales, disponer los pasajes para más

comodidades y fruto de este estudio... y consultar algún otro de los lugares a que él remite...» (pág. 438).

El proceso del acto libre, según Suárez, empieza con el conocimiento del fin, un bien, generalmente particular y limitado, bueno en sí y conveniente para el sujeto, y esto, tanto la posesión como la apetición de dicho bien. Sigue la volición apetitiva de este fin. De por sí, libre «*quoad specificationem et quoad exercitium*». Esta apetición incluye la del «último fin», interpretative et inchoative. La voluntad apetece ahora, de modo general, lo conducente para adquirir ese fin apetecido. El entendimiento busca entonces los medios conducentes a esto. El «*iudicium practicum*» presenta el resultado de la comparación de los diversos medios. La voluntad, con libertad «*quoad specificationem*» y «*quoad exercitium*», o bien se abstiene de actuar o *consiente* y *elige*. Efecto de la elección es la ulterior actividad de la razón. Su resultado es el «*iudicium practice practicum*» que ordena y mueve a la voluntad de manera que con toda razón merece el nombre de «*imperium rationis*». La voluntad por efecto del imperio se pone a ejecutar lo imperado. Esta actividad volitiva es el «*usus*», que es totalmente libre, pues el precedente imperio, aun siendo eficaz, respeta la libertad de la voluntad a la que impera (págs. 491ss.).

En esta vida no se da ninguna volición necesaria que vaya precedida de la debida consideración del objeto, aun cuando verse sobre la felicidad perfecta considerada como tal (pág. 493).

Termina el trabajo el P. Muñoz con mirada retrospectiva a la doctrina y a los méritos de los tres grandes Autores.

Los tres se profesan seguidores de Aristóteles; pero en conjunto nos dan una doctrina más perfecta.

Lamenta el P. Muñoz que Santo Tomás no haya depurado a Aristóteles de dos asertos, a saber: La elección o volición libre no versa sobre el fin; y el «*universalis motor*» interviene especialmente «*quoad exercitium*» en la primera volición.

De Suárez nos dice que «su actitud es un constante dirigir los ojos ávidos de verdad a su Maestro y, con luz que de él recibe, volverse a clavar en la realidad su mirada de genio iluminado. El nombre de DIVUS THOMAS brota constantemente de su pluma» (pág. 500).

En Suárez encuentra el P. Muñoz en grado eminente penetración, originalidad, equilibrio, solidez, precisión en incontables pormenores, objetividad (pág. 503).

En la última página de su estudio condensa en un rasgo de más relieve su impresión.

«La exposición de Romeo nos hace pensar en la actitud del luchador que baja a la arena con el arma única que cree más eficaz y la maneja con estilo acabado y golpe certero.

En las frases del Doctor Angélico concisas, ceñidas, proñadas de insospechado contenido, nos parece ver el misterio de la semilla: su desconcertante pequeñez y su fecundidad portentosa.

En Suárez, cuya mente, iluminada sin cesar por la luz de su maestro el

Doctor Angélico, se despliega magnífica al abarcar los problemas en toda su amplitud, eficaz en discutirlos y resolverlos, consumada en perfilar como una filigrana cada detalle que toca su pluma, nos parece ver resplandecer una participación eminente de aquella Sabiduría increada de la que se dice que «attin-git a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter» (Sap. 8. 1), (pág. 504).

El trabajo, sin duda, tiende a la glorificación de Suárez. Todo él está sa-turado de alabanzas. Presenta al Doctor Eximio repetidas veces como fiel y egregio discípulo del Angélico, aunque no ciego y servil. Reconocemos lo bien fundado de todo esto; pero quizá el tinte panegírico resulta recargado tratán-dose no de un discurso académico, sino de un estudio científico de investigación.

Este estudio, llevado a cabo con tesón y a conciencia, significa un valioso aporte para un tema capital y muy interesante en la psicología racional.

La mente de Santo Tomás principalmente está estudiada con mucha profun-didad y un afán de sincera objetividad. Algunas de las conclusiones podrán ser discutibles; pero no se negará con justicia que el autor proyecta luz sobre mu-chos puntos oscuros e indica filones que se pueden explotar.

Ciertamente que una investigación más profunda y exhaustiva debe abar-car el estudio de la doctrina de Aristóteles; de San Alberto Magno, maestro del Angélico; de las diversas influencias y tendencias que actuaron sobre Santo Tomás, como también de la evolución y enmiendas que tuvo la doctrina del mis-ma Doctor Angélico. Todo esto, creemos, rebasa los límites de tiempo y espacio de que disponía el Autor.

Por esto se contentó con ir a Santo Tomás, como él mismo lo dice: «No creemos... que sea inútil nuestro esfuerzo ni una estéril repetición, sin otro mérito que el de haber sido hecho sin más ayuda que la hallada en las mis-mas páginas del Doctor Angélico» (pág. 437).

Con esto se explica la reducida bibliografía y la parsimonia con que el autor utiliza los comentadores de Santo Tomás.

J. SILY, S. I.

PIETRO ROMANO, *Ontologia del Valore*. Cedam, Padova. Edizione postuma. 1949. 221 páginas.

En marzo de 1946 escribía el prólogo a su primer libro de Metafísica Pura, el prestigioso pedagogo Pietro Romano, cuya larga actividad docente versó pre-ferentemente sobre Pedagogía y Ciencias Sociales.

Excelente pedagogo y aplaudido orador, agregaba una cualidad poco co-mún, según afirma la Editora, entre sus colegas paisanos: Un gran amor a Ita-lia, su patria.

«Ontologia del Valore» es un libro prolijo, quizás demasiado. En la Parte Primera traza un estudio histórico sobre las diversas teorías del valor, desde la antigüedad clásica, hasta nuestros días, deteniéndose especialmente en las corrien-tes voluntarísticas alemanas ya que la ciencia y filosofía del valor ocupó casi la totalidad filosófica alemana del siglo pasado y parte del actual.

En la Segunda Parte examina brevemente las teorías antes propuestas. Es notable el poder de síntesis de Pietro Romano; en pocas páginas expone y so-

mete a juicio las teorías de 32 filósofos. Luego viene la exposición de su teoría con una pequeña Metafísica especializada sobre Espíritu, Ser y Valer, o Deber-Ser, los tres componentes del valor según su teoría. Esta es, me parece, la parte más floja de la obra. No en cuanto al contenido, que es de primera y en todo acertado, según creo, sino en cuanto a la exposición. Tal vez por querer ser claro, resulta difuso y algo pesado de leer por la constante explicitación de lo que ya se entiende. Se ve que es una obra de la senectud.

El núcleo de la teoría es el siguiente: «De cuanto he precedentemente expuesto me parece se puede lógicamente afirmar que el valor consiste sobre todo en la aptitud o capacidad que un objeto, acto, o hecho tiene de interesar a un sujeto, el cual siente y vive la predicha aptitud o capacidad sentimentalmente, después de haberla afirmado y reconocido intelectualmente, es decir como carácter de inteligibilidad» (pág. 203). Cómo participan en el valor el espíritu y el ser es muy sencillo. Por espíritu se entiende el yo total, inmaterial, como sujeto último de atribución, pero también sensible, estético. Este, puesto en presencia del ser, lo reconoce, afirma, siente en cierto modo su bondad y por último pone, aunque sea implícito, su juicio de valoración. ¿En qué consiste este juicio de valoración? No en la simple afirmación del ser de las cosas —valor existencial— sino en la afirmación de su deber-ser. El desarrollo de esta doctrina forma lo más interesante del libro. Ultimamente, en un artículo aparecido en «Sapientia» Von Rintelen exponía una teoría parecida. Me parece muy acertada. En qué consista precisamente el deber-ser de las cosas es muy difícil definirlo; pero ciertamente si decimos de Fulano de Tal que tiene mucha personalidad, no entendemos afirmar que es simplemente, ni menos que es un ejemplar anormal de humanidad, sino que se acerca más o menos a lo que tenemos como ideal de personalidad.

Aquí viene un problema bravo que el autor trata de paso y no resuelve, porque a la Metafísica Pura no interesa. Este ideal del deber-ser de las cosas ¿existía ya antes de aparecer la cosa, o lo trae la misma cosa? Si lo primero, resultaría ser una especie de forma a priori kantiana, o bien la idea innata de cada cosa en su perfección; si lo segundo, resultaría que cada cosa trae su propio deber-ser y en tal caso, el ideal no existiría más que realizado en un ente extra-mental. ¿Intuición rosminiana que el Relativo tiene del Absoluto, dinamismo blondeliano, añoranza existencialista?... Son estas posibles soluciones, rechazados ya anteriormente el inmanentismo, el panteísmo y el dualismo.

El autor promete una segunda Ontología especializada, para estudiar cada uno de los principales valores. Lástima que no haya tenido tiempo de obsequiarnos con ese regalo.

CAMILO BOASSO, S. I.

ANNIBALE PASTORE, *La Volontà dell'Assurdo*. Milano, Edizione Giovanni Bolla. 1948. 240 páginas.

El existencialismo con sus múltiples vertientes convergentes y divergentes es ya un hecho que no puede permanecer ajeno a la historia y crítica filosófica. Porque aun el conocimiento concreto singular inmediato, para llegar a ser filosófico,

es necesario que aflore a la vida de lo, si no medible algebraicamente, al menos justipreciable. El intimismo es algo del hombre, pero no es todo el hombre. Robinson Crusoe vive *verdaderamente*, pero no *completamente* la vida del hombre.

Derribar la lógica del trono del panlogismo —injustamente llamado hegeliano a secas— es mérito que es forzoso y gustoso atribuirle al nuevo movimiento filosófico. Pero esto no es más que el rebote del existencialismo. Su fruto más genuino es volver la filosofía al hombre total, fuera de toda aplicación mecánica; el «in te ipsum redi» de San Agustín. Pero San Agustín finaliza su tratado «De vera religione» con una exhortación a salir de sí hacia Dios apoyado el hombre en su propia nada, «contingencia», en término de Escuela. ¿Será éste el fin del existencialismo? Esta es la pregunta que no hace el autor pero se deja sentir en todo el transcurso del libro.

En el primer ensayo —cada capítulo tiene la forma rotunda y cabal del ensayo— recorre a grandes pasos la historia fonda del existencialismo a partir de Nietzsche a través de Kierkegaard hasta Heidegger, Jaspers, Sartre y G. Marcel. En los ensayos siguientes presenta los mensajes característicos de las grandes figuras, especialmente los tres representativos: Kierkegaard, Heidegger y Jaspers. Estudia en Kierkegaard especialmente el singular inhibente de toda síntesis; en Heidegger la comprensión emotiva del tiempo y las tres características del hombre; en Jaspers «el hecho paradójal de la hiperteoricidad centrífuga con la verdad inverificable, relativa y múltiple». En el Capítulo VII estudia el existencialismo en Italia y Francia con su doble representación: cristiana con G. Marcel; atea y literario-filosofante con Sartre y Camus.

El autor, no obstante declarar en el prólogo que no es su intento parar mientes en Sartre ya que más que filósofo es literato, hace constante referencia al «surexistencialista» Jean Paul Sartre. ¿No será que se dejó atrapar por «la logomaquia de Paul Sartre, que cuanto más oscura la noche de su pensamiento, fulgura más hechiceramente con el recóndito manejo de su pirotecnia verbal?» Noto este hecho porque lo creo muy significativo; el autor se interesa por el existencialismo, pero parece que todavía no se formó un concepto cabal de él. El mismo se excusa al final del libro de haber tenido que hesitar y como volver atrás muchas veces, obligado por las intrínsecas dificultades del filosofar que viene estudiando. Aunque reconoce lealmente lo que el existencialismo tiene de bueno, decididamente no entra dentro de él. Este me parece su defecto. Solamente al final en una nota (página 234), insinúa tímidamente una hipótesis de integración del existencialismo: «la función racional es mediata, la de la autoconciencia inmediata. Hay entre ambas una manifiesta separación. Pero ¿no puede darse que al fin se avencinen e interfieran, de suerte que la razón de la autoconciencia se organice con la autoconciencia de la razón?» (Barroquismo que no compromete). «Aquí entrevemos que el problema se complica peligrosamente... admitamos que esta hipótesis sea sólo un ideal. La historia enseña que muchos ideales han sido realizados, y es ésta posibilidad que orienta la naturaleza humana y termina por injertarle una nueva forma, dándole un nuevo sentido.

PUBLICACIONES DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA

DE SAN MIGUEL (ARGENTINA)

BIBLIOTECA IBERO-AMERICANA DE FILOSOFIA

A — BIBLIOTECA TOMISTA:

- J. ROSANAS, S. I. - Tomistas y tomistas. 112 págs. en 8vo. \$ 3.40
S. TOMAS DE AQUINO. - Tratado de la unidad del entendimiento, contra los averroistas. Traducción y notas por ISMAEL QUILES, S. I. 180 págs. (Agotado).

B — BIBLIOTECA DE INICIACION:

- SUMMA PHILOSOPHICA ARGENTINENSIS (Curso de Filosofía escolástica, escrito en latín y según el método escolástico, para servir de texto en las Facultades Eclesiásticas y Seminarios).
I. QUILES, S. I. - *Metaphysica generalis sive ontologia*. Vol. III de la Summa Philosophica Argentinensis. 416 págs. en 8vo., en tela. (Agotado).
O. G. BAZZANO, S. I. - *Crítica cognitionis*. Vol. II de la Summa Philosophica Argentinensis. 200 págs. en 8vo., en tela > 6.75
A. ENNIS, S. I. - *Psychologia*. Vol. V de la Summa Philosophica Argentinensis > 5.50
E. B. PITA, S. I. - *Theodicea*. Vol. VI de la Summa Philosophica Argentinensis > 9.75

C — BIBLIOTECA CLASICA:

- ARISTOTELES. - Tratado del alma. Texto original y traducción directa del griego con estudio introductorio, por A. Ennis, S. I. 264 págs. en 8vo. > 6.50

D — BIBLIOTECA DE INVESTIGACION:

- B. ECHEVERRIA, O. M. C. - El problema del alma humana en la Edad Media (P. de Olivi y el Concilio de Vienne). 128 págs. en 8vo. > 3.—
E. B. PITA, S. I. - J. I. CIFUENTES, S. I. - El punto de partida de la filosofía. 104 págs. en 12 > 1.80
E. B. PITA, S. I. - La frase infantil monopalábrica y la inteligencia. 104 págs. en 12, 2.^a edic. > 2.50
L. CASTELLANI, S. I. - Cuadernos de psicología. N.º 1: Conversación y crítica filosófica. 236 págs. en 8vo. > 4.—
I. QUILES, S. I. - La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales. 240 págs. en 8vo. > 5.—
J. ROSANAS, S. I. - Cuestión disputada en la filosofía y teología escolásticas. 112 págs. en 8vo. > 3.40

STROMATA Y FASCICULOS

STROMATA. - Colección de trabajos relacionados con las ciencias propias de las Facultades:

Vol. I. - Sociología y Filosofía Social (agotado)	> 5.50
Vol. II. - Bíos y Psiqué	> 5.50
Vol. III. - La filosofía católica	> 5.50
Vol. IV. - Estrada	> 5.50

FASCICULOS DE LA BIBLIOTECA. - Ex revista trimestral (sustituída por «Ciencia y Fe». En la sección doctrinal trata de Filosofía, Teología y Ciencias afines. En la sección bibliográfica contiene Resúmenes de Revistas Europeas y Americanas, Boletines bibliográficos de Filosofía Argentina y Sudamericana, y de Ciencias Políticas, Información bibliográfica.

Nros. 2 al 6, c/u.	> 2.25
Nros. 13 y 14 en un volumen. Contienen «El Píndaro Cristiano».	
Texto original y versión castellana de Prudencio, realizada en verso por JUAN PLANELLA, S. I.	> 8.—
Nros. 7 al 20 (menos 13-14):	
Sección doctrinal, c/u.	> 2.50
Sección bibliográfica, c/u.	> 1.25
Ambas secciones	> 2.75
I. QUILES, S. I. - Gráficos de historia de la filosofía	> 3.50

CIENCIA Y FE

CIENCIA Y FE. - Revista trimestral. Continuación de Fascículos y Stromata.

Suscripción anual en Argentina	> 18.—
Ejemplar suelto	> 5.—

LA FILOSOFIA DE NUESTRO TIEMPO

LOS HOMBRES Y LAS IDEAS

1. **FILOSOFAR Y VIVIR**
(La esencia de la filosofía)
Por Ismael Quiles
2. **EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA Y POESIA**
(Ensayo de síntesis)
Por Juan Luis Segundo
3. **HEIDEGGER: EL EXISTENCIALISMO DE LA ANGUSTIA**
Por Ismael Quiles
4. **GABRIEL MARCEL: EL EXISTENCIALISMO DE LA ESPERANZA**
Por Joaquín Adúriz
5. **SARTRE: EL EXISTENCIALISMO DEL ABSURDO**
Por Ismael Quiles

Precio del ejemplar \$ 4.—

Pedidos: Revista CIENCIA Y FE

Hipólito Irigoyen 2005

T. E. 48-7051

Buenos Aires

REVISTAS QUE LA COMPAÑIA DE JESUS PUBLICA EN AMERICA

AMERICA. — Revista semanal de interés general. Suscrip. anual: 4.50 Dolls.
461 Eighth avenue, NEW YORK, N. Y.

CIENCIA Y FE. — Revista trimestral de Filosofía, Teología y Ciencias afines.
Suscrip. anual: \$ 18.—. Extr., \$ 18.—. Facultades de Filosofía y Teología,
SAN MIGUEL, F. C. N. G. S. M., ARGENTINA.

CHRISTUS. — Revista mensual. Preferentemente para sacerdotes. Suscrip. anual
para América y España: \$ 12.— ó 2.50 Dolls. Apartado 2181, MEXICO. D. F.

ESTUDIOS. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filo-
sofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 20.—. Extr., 3.— Dolls. Callao 542.
BUENOS AIRES.

ECA (Estudios Centro Americanos). — Revista mensual de cultura general. Sus-
crip. anual: 3 Dolls. Seminario San José. San Salvador. Rep. EL SALVADOR.

LATINOAMERICA. — Revista mensual en papel aéreo para toda América.
Suscrip. anual: 3 Dolls. en Apartado 2181, MEXICO, D. F., o \$ 20.— en
ARGENTINA.

REV. INTERAMERICANA DE EDUCACION. — Organo de la «Confederación
Interamericana de Educación Católica». Mensual. Suscrip. anual: 2 Dolls.
BOGOTA, COLOMBIA.

REVISTA JAVERIANA. — Revista mensual de cultura general. Orientación,
Historia, Filosofía, Arte, Letras, etc. Suscrip. anual en Colombia: \$ 12.—.
Extr., 3 Dolls. Calle 10 N.º 6-57. Apartado 445. BOGOTA, COLOMBIA.

SIC. — Revista mensual de cultura general. Seminario Arquidiocesano. Aparta-
do 413. CARACAS, VENEZUELA.

SERVIÇO SOCIAL. — Revista trimestral de cultura general. Preferentemente
de estudios sociales. En Brasil, Cr. 50.—. Extr., 5 Dolls. Rua São Carlos do
Pinhal, 37 SÃO PAULO (Capital), Brasil.

THEOLOGICAL STUDIES. — Revista cuatrimestral de estudios teológicos.
Suscrip. anual: 5 Dolls. Extr., 5.50 Dolls. Woodstock College. WOODS-
TOCK, Md., U. S. A.

THE MODERN SCHOOLMAN. — Revista trimestral de Filosofía. Suscrip.
anual para todos los países 2 Dolls. Suscrip. por 3 años para todos los
países 5 Dolls. St. Louis University. St. Louis, 3 Mo., U. S. A.

THOUGHT. — Revista cuatrimestral de cultura general. Suscrip. anual: 5 Dolls.
Thought. Fordham University. NEW YORK. N. Y., U. S. A.

VERBUM. — Revista trimestral de las Facultades Católicas. Suscripción anual
para el exterior del Brasil, 2.50 Dolls. Rua S. Clemente, 240, RIO, BRASIL.

VIDA. — Revista mensual de cultura general. Orientación, Historia, Filosofía,
Letras, etc. Suscrip. anual: \$ 8.— ó 2 Dolls. Apartado 2181, MEXICO, D. F.

Se dió término a esta obra el 14 de
Marzo del Año del Libertador General
San Martín, 1950, en los Tall. Gráf.
"Verdad", Senillosa 1535, Bs. Aires.

Número suelto . . \$ 5.-

Suscripción anual ., 18.-

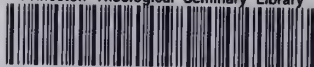
Pedidos y pagos:

Administración **NUEVA DIRECCION:**

HIPÓLITO YRIGOYEN 2005, BUENOS AIRES

T. E. 48 - 7051

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1139

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY.

